Imam An-Nawawi

Al Majmu' Syarah Al Muhadzdzab

Tahqiq dan Ta'liq:
Muhammad Najib Al Muthi'i

Pembahasan:
Penyusuan, Nafkah dan Jinayah (Kriminalitas)

DAFTAR ISI

كِتَابُ الرَّضَاعِ

KITAB PENYUSUAN

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila didekatkan susu seorang wanita kepada seorang anak, lalu si anak yang usianya kurang dari dua tahun menyusu darinya sebanyak lima penyusuan secara terpisah, maka si anak itu menjadi anaknya (anak si wanita ini) dalam dua hukum: Dalam halnya menikah, dan dalam bolehnya ber-*khalwat*, dimana anak-anaknya itu menjadi anak-anaknya juga (cucu-cucunya). Sementara si wanita menjadi ibu baginya, para ibunya (para ibu si wanita) menjadi para neneknya (para nenek si anak), para bapaknya menjadi para kakeknya, dan anak-anaknya menjadi para saudaranya, dimana para saudaranya menjadi para paman dan bibinya.

Apabila si anak jelas nasabnya dari seorang lelaki, maka si anak menjadi anaknya, dan anak-anaknya juga sebagai anak-anaknya (cucu-cucunya), dan lelaki sebagai bapaknya, para bapaknya sebagai para kakeknya, para ibunya sebagai neneknya, anak-anaknya sebagai para saudaranya, sementara para saudara sebagai paman dan bibinya. Dalilnya adalah firman Allah ﷻ, وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ "*Ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan.* (Qs. An-Nisaa` [4]: 23). Allah menyebutkan para ibu dan saudara perempuan, maka ini menunjukkan yang lainnya.

Ibnu Abbas ﷺ meriwayatkan, bahwa Rasulullah ﷺ dimohon menikahi putrinya Hamzah bin Abdul Muththalib, maka beliau bersabda, إِنَّهَا ابْنَةُ أَخِي مِنَ الرَّضَاعَةِ، وَإِنَّهُ يُحَرَّمُ مِنَ الرَّضَاعِ مِثْلُ مَا يُحَرَّمُ مِنَ النَّسَبِ "*Sesungguhnya dia anak saudaraku sepersusuan, dan sesungguhnya diharamkan dari persusuan seperti yang diharamkan dari nasab.*"

Aisyah ﷺ meriwayatkan: Bahwa Nabi ﷺ bersabda, يُحَرَّمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ مَا يُحَرَّمُ مِنَ الْوِلَادَةِ "*Diharamkan karena penyusuan apa yang diharamkan karena kelahiran.*"

Aisyah ﷺ meriwayatkan: Bahwa Aflah, saudara Abu Al Qu'ais meminta izin masuk ke tempatnya, namun Aisyah menolak, lalu dia menceritakan itu kepada Rasulullah ﷺ, maka beliau bersabda, أَفَلَا أَذِنْتِ

لِعَمِّكِ؟ "*Mengapa engkau tidak mengizinkan pamanmu?.*"

Aisyah berkata, "Wahai Rasulullah, yang menyusuiku adalah yang wanita, sedangkan yang laki-laki tidak menyusui." Beliau bersabda, فَأْذَنِي لَهُ فَإِنَّهُ عَمُّكِ "*Izinkanlah dia, karena sesungguhnya dia adalah pamanmu.*" Abu Al Qu'ais adalah suami dari wanita yang menyusui Aisyah ﵂. Alasan lainnya adalah, karena susu adalah penumbuh bagi anak, dan si anak menjadi anak keduanya, maka anak yang disusui dengan susu itu adalah anak mereka berdua.

Pasal: Keharaman dari penyusuan berlanjut dari si anak kepada anak-anaknya dan cucu-cucunya, laki-laki maupun perempuan, namun tidak berdampak kepada para ibu, para bapak serta saudara-saudaranya baik yang laki-laki maupun perempuan. Wanita yang menyusui itu tidak diharamkan menikah dengan bapaknya si anak, tidak pula dengan saudara lelakinya, dan suami dari wanita yang menyusui itu tidak diharamkan menikah dengan ibunya si anak dan tidak pula dengan saudara perempuannya, ini berdasarkan sabda Nabi ﷺ, يُحْرَمُ مِنَ الرَّضَاعِ مِثْلُ مَا يُحْرَمُ مِنَ النَّسَبِ "*Diharamkan dari persusuan seperti yang diharamkan dari nasab.*" Dimana ini tidak berdampak kepada para ibu dan para bapaknya, dan tidak juga kepada para saudaranya; baik yang laki-laki maupun perempuan, maka demikian juga yang menyusui.

Penjelasan:

Firman Allah ﷻ di dalam surah An-Nisaa`, وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ *"Ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan."* (Qs. An-Nisaa` [4]: 23). Abdullah membacanya: اللاّئِي, tanpa *taa* `, seperti pada firman-Nya: وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ *"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (monopause)."* (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 4).

Sedangkan hadits Ibnu Abbas: Bahwa Nabi ﷺ dimohon untuk menikahi anak perempuan Hamzah, lalu beliau bersabda,

إِنَّهَا لاَ تَحِلُّ لِي، إِنَّهَا اِبْنَةُ أَخِي مِنَ الرَّضَاعَةِ، وَيُحْرَمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ مَا يُحْرَمُ مِنَ الرَّحِمِ.

"Sesungguhnya dia tidak halal bagiku. Dia itu anak saudaraku sepersusuan, dan sesungguhnya diharamkan dari persusuan apa yang diharamkan dari rahim."

Di dalam *lafazh* lainnya disebutkan: مِنَ النَّسَبِ *"Dari nasab."*

Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad, Al Bukhari dan Muslim. Hadits Aisyah diriwayatkan oleh Ahmad, Asy-Syaikhani, para penyusun kitab-kitab *Sunan* yang empat dan Ad-Daraquthni. Sedangkan hadits Aisyah di atas, maka itu diriwayatkan oleh Al Bukhari pada pembahasan tentang kesaksian, dari Muhammad bin Abu Katsir dari Adam; dan pada pembahasan tentang nikah, dari Abu Al Walid; Muslim juga meriwayatkannya pada pembahasan tentang nikah dari Hannah, serta dari Abdullah bin Mu'adz dan

dari Qutaibah, Al Hulwani dan Muhammad bin Rafi'. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Abu Daud pada pembahasan tentang nikah dari Hafsh bin Amr, dari Muhammad bin Katsir. Hadits ini diriwayatkan juga oleh An-Nasaa`i pada pembahasan tentang nikah dari Hammad; dari Qutaibah, Ar-Rabi' bin Sulaiman dan Ishaq bin Ibrahim. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari Abu Bakar bin Abu Syaibah.

Penjelasan Redaksional: *Ar-Ridhaa'*, dengan *kasrah* pada *raa`* dan *fathah* (*Ar-Radhaa*), serta *Ar-Radhaa'atu*, tidak ada yang lainnya. Ada juga yang diriwayatkan dengan *kasrah* (*Ar-Ridhaa'atu*) –sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu Baththal–. Sedangkan *fi'l*-nya: *Radha'a*, termasuk bentuk pola *Ta'iba* dalam logat Najed, dan *Radha'a Radh'an* termasuk bentuk pola "*Dharaba*" dalam penduduk Tahamah, dimana penduduk Makkah mengucapkan dengan lafazh ini. Sebagian mereka mengatakan, bahwa asal *mashdar* dari logat ini adalah *kasrah* pada *dhaadh* (*Radhi'an*), Sedangkan *sukun* ini untuk meringankan, seperti halnya *Al Halafu* dan *Al Halfu*. Bentuk *Radha'a Yardha'u*, dengan dua *fathah* adalah logat ketiga, *mashdar*-nya: *Radhaa'aan* dan *Radhaa'ah*, dengan *fathah* pada *raa`*. *Ardha'athu Ummuhu Fartadha'* "Dia disusui ibunya maka dia menyusu," *Fahiya Murdhi'un* "Maka si ibu sebagai pemberi susu, disebut juga dengan *Murdhi'atun*.

Al Fara` dan Jama'ah mengatakan, bahwa jika yang dimaksudkan adalah hakikat sifat penyusuan maka disebut *Murdhi'un*, tanpa *haa`* (yakni bukan *Murdhi'atun*), namun jika yang dimaksud adalah kiasan sifat dengan makna, bahwa dia tempat penyusuan untuk yang telah terjadi atau yang akan terjadi,

maka dengan *haa`* (*Murdhi'atun*). Contohnya adalah firman Allah ﷻ: تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ "*Lalailah semua wanita yang menyusui anaknya dari anak yang disusuinya.*" (Qs. Al Hajj [22]: 2).

Nisaa `un Maraadhi'un dan Maraadhii'u "Para wanita yang menyusui." Bentuk polanya: *Raadha'athu Muraadha'atun wa Radhaa'an* dan *Ridhaa'atun*, dengan *kasrah* artinya adalah *Radhii'i. Ar-Raadhi'ataani Ats-Tsanniyataani* adalah yang dengannya diminumnya susu. *Ar-Raadhi'atu* disebut Ats-*Tsanyatu* apabila jatuh, bentuk pluralnya: *Ar-Rawaadhi'.*

Abu Zaid berkata, "*Ar-Raadhi'atu* adalah setiap gigi yang rontok dari pangkalnya. Dikatakan *Lu `mun* dan *Radh'u* pada dualisme, demikian itu jika mengisap dari belakang karena takut diketahui orang lain ketika menyusu sehingga dia dituntut sesuatu. Bentuk *fa'il*-nya *Raadhi'un.* Jika tunggal dikatakan *Radh'un*, itu seperti *Ta'bun* atau *Dharbun*, bentuk pluralnya: *Rudhu'un.*"

Redaksi hadits, أُرِيدَ عَلَى ابْنَةِ حَمْزَةَ "Dimohon menikahi anak perempuan Hamzah," maksudnya diminta. Asalnya dari *Raada-Yaruudu* yaitu apabila diminta pemeliharaan. Disebutkan di dalam *khabar,* إِنَّ الرَّائِدَ لاَ يُكَذِّبُ أَهْلَهُ "Sesungguhnya pemelihara tidak mendustakan keluarganya." Disebutkan di dalam hadits: فَلْيَرْتَدْ لِبَوْلِهِ "*Maka hendaklah menjaga (diri) dari kencingnya.*"

Contohnya dalam firman Allah ﷻ, أَنَا رَاوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ "*Akulah yang menggodanya untuk menundukkan dirinya (kepadaku).*" (Qs. Yuusuf [12]: 51).

Yang menginginkan Nabi ﷺ menikahinya adalah Ali ﷺ sebagaimana disebutkan di dalam *Shahih Muslim*. Ada perbedaan pendapat mengenai nama anak perempuan Hamzah ini, yaitu: Umamah, Salmah, Fathimah, Aisyah, Amatullah, Umarah dan Ya'la. Statusnya sebagai anak saudara Nabi ﷺ, karena Nabi ﷺ menyusu kepada Tsuwaibah, yang mana dia telah menyusui Hamzah.

Mengenai Aflah, Asy-Syaukani mengatakan, "Dia adalah *maula* Rasulullah ﷺ." Ini tidak benar, karena Aflah *maula* Rasulullah ﷺ adalah yang sebagaimana dikatakan oleh Ibnu Manduh, "Dia adalah yang Nabi ﷺ bersabda kepadanya, تَرِّبْ وَجْهَكَ "*Perbanyak sujudmu.*" Ibnu Al Atsir berkata: Abu Nu'aim meriwayatkan darinya hadits Ummu Salamah, dia berkata: Nabi ﷺ melihat seorang budak milik kami yang bernama Aflah yang suka meniup ketika bersujud, maka beliau bersabda kepada beliau, تَرِّبْ وَجْهَكَ "*Perbanyak sujudmu.*" Habib Al Makki meriwayatkan dari Aflah *maula* Rasulullah, bahwa beliau berkata, أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي؛ ضَلاَلَةَ الْأَهْوَاءِ وَاتِّبَاعَ الشَّهَوَاتِ وَالْغَفْلَةَ بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ "*Aku mengkhawatirkan pada ummatku setelah ketiadaanku; kesesatan hawa nafsu, memperturutkan syahwat, dan lalai setengah mengetahui.*" Hadits ini Diriwayatkan oleh ketiganya –yakni Ibnu Manduh, Abu Nu'aim dan Abu Umar bin Abdul Barr–. Aku katakan: Nama Aflah ini adalah Rabaah.

Sedangkan Aflah bin Abu Al Qu'ais atau Abu Al Qu'ais, dan dikatakan dia adalah saudaranya Abu Al Qu'ais, Ibnu Al Atsir pengarang *Al Ishabah* berkata, "Abu Al Makarim Fityan Al Jauhari mengabarkan kepada kami dengan sanadnya dari Al Qa'nabi, dari

Malik, dari Ibnu Syihab, dari Urwah, dari Aisyah," lalu dia mengemukakan haditsnya, seraya berkata, "Diriwayatkan juga serupa itu oleh Sufyan bin Uyainah dan Ma'mar dari Az-Zuhri." Diriwayatkan juga oleh Ibnu Numair dan Hammad bin Zaid dari Hisyam bin Urwah, dari ayahnya, dia berkata, "Sesungguhnya saudara ayahku adalah Al Qu'ais." Begitu juga yang diriwayatkan oleh Atha` dari Urwah. Diriwayatkan juga oleh Abbad bin Manshur dari Al Qasim bin Muhammad, dia berkata, "Abu Al Qu'ais menceritakan kepada kami, bahwa dia datang kepada Aisyah ﷺ," lalu dia menyebutkan yang serupa dengan itu. Yang *shahih* adalah, bahwa dia adalah saudaranya Abu Al Qu'ais.

Hukum: Sesungguhnya penyusuan memiliki dampak dalam pengharaman nikah dan dalam penetapan keharaman dalam bolehnya memandang dan *khalwat*. Hukum asalnya adalah firman Allah ﷻ:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّـٰتُكُمْ وَخَـٰلَـٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَـٰتُكُمُ ٱلَّـٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَـٰعَةِ

Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan; saudara-saudaramu yang perempuan, Saudara-saudara bapakmu yang perempuan; Saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudara-

saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan;" (Qs. An-Nisaa` [4]: 23)).

Allah menyebutkan di dalam golongan orang-orang yang haram dinikahi yaitu ibu persusuan dan saudara sepersusuan, maka ini menunjukkan bahwa penyusuan berdampak pada pengharaman. Aisyah meriwayatkan, bahwa Nabi ﷺ bersabda,

يُحْرَمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ مَا يُحْرَمُ مِنَ الْوِلاَدَةِ.

"Diharamkan dari persusuan apa yang diharamkan dari kelahiran."

Sa'id bin Al Musayyib meriwayatkan dari Ali ؓ, dia berkata, "Wahai Rasulullah, maukah engkau menikahi putri pamanmu, Hamzah, sungguh dia gadis Quraisy yang paling cantik." Beliau bersabda, أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ حَمْزَةَ أَخِي مِنَ الرَّضَاعَةِ؟ وَأَنَّ اللهَ حَرَّمَ مِنَ الرَّضَاعَةِ مَا حَرَّمَ مِنَ النَّسَبِ *"Tidak tahukah engkau bahwa Hamzah adalah saudara sepersusuanku? Dan sesungguhnya Allah telah mengharamkan dari penyusuan apa yang diharamkan dari nasab."*

Juga yang menunjukkan pastinya keharaman ini adalah apa yang diriwayatkan, bahwa suku Hawazin datang kepada Nabi ﷺ, lalu berbicara kepada beliau mengenai para tawanan Authas, lalu seorang lelaki dari Bani Sa'd berkata, "Wahai Muhammad, seandainya kami menyusui untuk pertumbuhan antara Abu Syamr atau untuk An-Nu'man bin Al Mundzir, kemudian dia datang ke tempatmu ini dari kami untuk menjaga itu, sedangkan engkau adalah sebaik-baik yang diberi tugas, maka jagalah itu." Mereka

mengatakan itu kepada beliau karena Halimah yang menyusui Nabi ﷺ adalah dari Bani Sa'd bin Bakr bin Wail, dan Nabi ﷺ tidak mengingkari ucapan mereka.

Makna ucapan mereka: *Malajna* yaitu *Ardha'naa* (kami menyusui). *Al Malaju* artinya *Ar-Radh'u* (penyusuan). Al Baji meriwayatkan di dalam kitabnya dari Abu Ath-Thufail, bahwa dia berkata, "Aku melihat Nabi ﷺ di Ji'ranah, beliau sedang membagi-bagikan daging, lalu seorang wanita mendatangi beliau, kemudian mendekatinya, lalu Nabi ﷺ menghamparkan sorbannya untuknya, kemudian wanita itu duduk, maka aku berkata, 'Siapa ini?' Mereka berkata, Ini ibu yang telah menyusuinya. Beliau memuliakannya karena keharaman yang terjadi antara keduanya dari penyusuan." Maka ini menunjukkan pastinya keharaman karena penyusuan.

Jika ini telah ditentukan, maka jika seorang wanita telah haid, lalu dia mengeluarkan susu, maka susu itu suci dan menyebabkan keharaman, boleh dijual dan dijamin dari kerusakan, dan boleh dipersewakan. Al Mas'udi berkata, "Dihukum *baligh* dengan itu, baik sebelumnya pernah melahirkan ataupun belum pernah melahirkan."

Ibnu Al Qash mengemukakan pandangan lain, yaitu apabila susunya dikonsumsi oleh selain anak kecil, maka itu seperti susu laki-laki, tidak menyebabkan keharaman. Namun, pendapat pertama lebih benar, karena pengharamannya itu adalah hal yang biasa. Sedangkan apabila seorang wanita bersusu sebelum genap sembilan tahun, maka tidak menyebabkan keharaman, dan tidak menimbulkan keharaman dengan penyusuannya, dan itu menjadi Tidak bernilai, tidak boleh dijual dan tidak dijamin kerusakannya, serta tidak boleh mengadakan akad sewa.

Asy-Syasyi berkata, "Bila menjual budak perempuan yang bersusu dengan susunya, maka sah penjualannya. Namun jika menjual kambing yang ada susu di ambingnya yang bisa menyusui anak kambing, maka tidak sah penjualan (susu ini)." Perbedaan antara keduanya, karena susu kambing di dalam ambingnya hukumnya seperti hukum benda, karena itu tidak boleh akad persewaan untuk ini, sedangkan susu manusia tidak dihukumi benda, tetapi pemanfaatan. Oleh karena itu, boleh mengadakan akad persewaan dalam hal ini. Namun jika menjual susu manusia secara terpisah, maka itu tidak sah.

Cabang: Apabila susu seorang wanita disusui kepada seorang anak yang jelas nasabnya dari seorang lelaki, dan dengan susu itu pula si wanita menyusui anak lainnya dengan penyusuan yang sempurna, maka berlakulah hukum penyusuan dalam hal pengharaman dan penghormatan di antara kedua anak susu dan ibu susu serta pangkal asal susu ini, yaitu bapaknya si wanita yang mengeluarkan susu ini. Demikian juga yang dikatakan oleh Ali bin Abu Thalib, Ibnu Abbas, Atha`, Thawus, Mujahid, Malik, Al-Laits, Ats-Tsauri, Abu Hanifah beserta para ulama madzhabnya. Sementara Ibnu Umar dan Ibnu Az-Zubair mengatakan, bahwa itu tidak menyebabkan keharaman di antara anak susu dan asal pangkal (sang bapak), sehingga asal pangkal boleh menikahi si anak susu itu apabila dia perempuan, dan si anak susu ini boleh menikah dengan saudara perempuan dari asal pangkal ini jika anak susu ini seorang lelaki, dan dengan saudara perempuannya apabila dia seorang perempuan. Demikian juga pendapat Ibnu Al Musayyib, Sulaiman bin Yasar, Rabi'ah, Hammad, Al Ashamm dan Ibnu Ulayyah, dimana ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَحَلَٰٓئِلُ أَبۡنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنۡ أَصۡلَٰبِكُمۡ

"*(Dan diharamkan bagimu) istri-istri anak kandungmu (menantu).* (Qs. An-Nisaa` [4]: 23).

Dalil *khithab*-nya, bahwa boleh baginya menikahi mantan istri dari anak susunya. Dalil kami adalah, apa yang diriwayatkan dari Ali, bahwa dia berkata, "Aku berkata kepada Nabi ﷺ, 'Maukah engkau menikahi anak perempuan Hamzah, karena sesungguhnya dia adalah gadis Quraisy yang paling cantik?' Beliau bersabda, عَلِمْتَ أَنَّ حَمْزَةَ أَخِي مِنَ الرَّضَاعَةِ؟ وَأَنَّهُ يُحْرَمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ مَا يُحرَمُ مِنَ النَّسَبِ "*Tidakkah engkau tahu bahwa Hamzah adalah saudara sepersusuanku? Dan sesungguhnya diharamkan dari penyusuan apa yang diharamkan dari nasab.*" Aisyah meriwayatkan, dia berkata: "Aflah saudaranya Abu Al Qu'ais meminta izin masuk ke tempatku setelah diwajibkannya hijab, namun aku tidak mengizinkan, lalu aku menemui Nabi ﷺ, kemudian memberitahukan hal itu kepada beliau, maka beliau bersabda, ائْذَنِي لَهُ فَإِنَّهُ عَمُّكِ مِنَ الرَّضَاعَةِ "*Izinkanlah dia, karena sesungguhnya dia adalah paman susumu.*" Aku berkata, 'Wahai Rasulullah, yang menyusuiku adalah istri saudaranya.' Beliau bersabda, فَأْذِنِي لَهُ فَإِنَّهُ عَمُّكِ "*Maka izinkanlah dia, karena sesungguhnya dia adalah pamanmu.*" Di dalam riwayat lainnya disebutkan: إِنَّهُ عَمُّكِ فَلْيَلِجْ عَلَيْكِ "*Sesungguhnya dia adalah pamanmu, maka biarkanlah ia masuk ke tempatmu.*"

Alasan lainnya adalah, karena susu yang keluar kepada si anak tercipta dari air keduanya, maka susu itu adalah milik keduanya. Sedangkan pada ayat tersebut, sungguh itu dibatasi

dengan anak kandung, karena mantan istri dan anak angkat itu tidak diharamkan, sebab mengangkat anak dibolehkan di permulaan Islam, dimana Nabi ﷺ mengangkat Zaid bin Haritsah sebagai anak, sampai pernah disebut Zaid bin Muhammad, kemudian Zaid menthalak istrinya, lalu Nabi ﷺ menikahinya.

Apabila hal ini telah ditetapkan, maka keharaman keduanya berlaku terhadapnya, seakan-akan dia adalah anak kandung mereka berdua, dan keharaman darinya juga berlaku pada keduanya. Sedangkan dampak keharaman dari keduanya, maka anak susu tidak boleh menikahi ibu susunya, karena dia adalah ibu susunya, dan para ibu dari ibu susunya menjadi para nenek anak susu, dimana para bapaknya menjadi para kakek, para saudara perempuan dan para saudara lelakinya menjadi para paman dan para bibinya, anak-anak dari keturunannya dan yang lainnya menjadi para saudaranya, dan anak-anak dari si anak susu menjadi anak-anak si ibu susu (cucu) serta anak-anak dari saudara-saudara si ibu susu baik yang perempuan maupun yang laki-laki. Dan asal pangkal ibu susu menjadi para kakeknya, para ibu menjadi para neneknya, para saudaranya menjadi para paman dan para bibinya, karena Allah ﷻ menyatakan haramnya ibu susu dan saudara sepersusuan untuk menjelaskan dari wanita-wanita haram selain keduanya dengan As-Sunnah. Dimana Nabi ﷺ bersabda,

يُحَرَّمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ مَا يُحَرَّمُ مِنَ النَّسَبِ

"*Diharamkan dari persusuan apa yang diharamkan dari nasab.*"

Mereka itu diharamkan karena nasab, maka begitu juga karena penyusuan. Sedangkan dampak keharaman pada anak susu terhadap ibu susu dan pangkalnya, yaitu diharamkan bagi

keduanya untuk menikahi, dan diharamkan juga bagi kedua anak keturunannya, namun tidak diharamkan bagi keduanya apa yang berada di tingkatannya dan tidak pula yang di atasnya, sehingga ibu susu boleh menikah dengan saudara dari anak susunya dan anak-anak lelakinya, dengan bapak dari si anak susunya, para kakeknya ke atas, para pamannya dari pihak ibu dan bapaknya. Dan bagi asal susu boleh menikah dengan saudara perempuan dari anak susunya dan anak-anak perempuannya, dengan ibunya si anak susu, para neneknya, para bibi dari pihak bapak dan ibunya. Dimana bapak dari si anak susu ini boleh menikah dengan ibu susu ini dan juga saudara perempuannya, ini berdasarkan sabda Nabi ﷺ, يُحَرَّمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ مَا يُحَرَّمُ مِنَ النَّسَبِ *"Diharamkan dari persusuan apa yang diharamkan dari nasab."*

Keharaman nasab pada anak berdampak kepada anak-anaknya, namun tidak berdampak kepada para ibunya (ibunya, neneknya dan terus ke atas) dan para bapaknya (bapaknya, kakeknya dan terus ke atas), saudara-saudara lelakinya dan saudara-saudara perempuannya. Begitu juga pada anak susu. Abu Ubaid berkata, "*Ar-Radhaa'ah* jika dengan *fathah* pada *raa'*, maka ada perbedaan padanya. Sedangkan *Ar-Ridhaa'u*, tanpa *haa'*, ada juga yang mengatakan dengan *fathah* dan ada juga dengan *kasrah*.

Cabang: Apabila ada dua saudara, yang mana masing-masing mempunyai istri, dimana salah satunya mempunyai anak perempuan dari istrinya, lalu dia disusui oleh istri pamannya dengan susu dari asal pamannya, maka anak susu ini menjadi anak si ibu susu dan suaminya. Jika ibu susu ini melahirkan anak-anak lelaki dari suaminya ini, maka mereka menjadi saudara susu dari si anak susu sebapak dan seibu dan sekaligus anak-anak pamannya

dari nasab, sehingga mereka tidak boleh menikahi. Jika ibu susu ini melahirkan anak-anak lelaki dari suami lainnya, maka mereka menjadi saudara-saudara susunya seibu. Jika pamannya mendapat kelahiran anak dari selain istrinya ini yang menjadi ibu susunya, maka mereka juga menjadi saudara-saudara susu sebapak dan sekaligus anak-anak pamannya dari nasab, sehingga mereka tidak boleh menikahinya.

Sedangkan yang dilahirkan oleh ibu dari si anak susu ini tidak diharamkan bagi anak-anak dari ibu susunya, karena mereka adalah saudara dari saudaranya, dan bukan saudara mereka. Dan yang seperti ini berlaku pada nasab. Oleh karena itu, apabila seorang lelaki yang mempunyai seorang anak lelaki menikahi seorang wanita yang mempunyai anak perempuan, maka anak lelaki ini boleh menikahi anak perempuan dari istri bapaknya.

Apabila ini telah ditetapkan, selanjutnya bahwa keharaman karena penyusuan tidak terjadi kecuali dari lima penyusuan yang diketahui, dimana penyusuan yang menyebabkan keharaman adalah yang sampai ke perut disertai kenyang. Maka jika seorang wanita menyusui seorang anak lelaki, maka si wanita ini menjadi haram baginya, karena dia sebagai anaknya, dan juga anak perempuan dari wanita ini karena menjadi saudara perempuannya, juga saudara perempuannya karena menjadi bibinya, dan juga ibunya karena menjadi neneknya, juga termasuk anak perempuan dari suaminya yang menyebabkan susu itu karena dia menjadi saudara perempuannya, juga saudara perempuan dari suami ibu susunya karena menjadi bibinya, juga ibunya karena menjadi neneknya, dan juga anak-anak perempuan dari anak-anaknya karena mereka menjadi anak-anak perempuan saudara-

saudaranya. Dalam penyusuan (yang menyebabkan keharaman) ada dua syarat:

Syarat Pertama: Lima penyusuan berdasarkan hadits Aisyah yang nanti akan dikemukakan. Dan disebutkan di dalam hadits Sahlah: أَرْضِعِيهِ خَمْسَ رَضَعَاتٍ يُحَرَّمُ بِهِنَّ "*Susuilah dia lima susuhan yang menyebabkan haram karenanya.*"

Syarat Kedua: Terjadinya penyusuan dalam waktu ketika si anak dalam rentang usia dua tahun (tidak lebih dari dua tahun). Jika telah lebih dari itu, maka tidak menyebabkan kehamaran sebagaimana yang nanti akan dipaparkan.

Firman Allah ﷻ, وَأُمَّهَـٰتُكُمُ ٱلَّـٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ "*Ibu-ibumu yang menyusui kamu.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 23) ini dijadikan dalil dalam menafikan asal susu oleh Sa'id bin Al Musayyib, Ibrahim An-Nakha'i dan Abu Salamah bin Abdurrahman. Mereka mengatakan, bahwa asal susu tidak mengharamkan apa pun dari pihak lelaki. Sedangkan jumhur ulama mengatakan, bahwa firman Allah ﷻ: وَأُمَّهَـٰتُكُمُ ٱلَّـٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ "*Ibu-ibumu yang menyusui kamu.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 23) menunjukkan bahwa asal susu menjadi bapak, karena susu itu dinasabkan kepadanya, Sebab, susu itu keluar akibat anaknya. Pendapat ini lemah, karena anak diciptakan dari air mani lelaki dan perempuan, sedangkan susu dari perempuan saja dan tidak keluar dari laki-laki.

Sedangkan dari laki-laki hanya persetubuhan yang menyebabkan turunnya air mani darinya, lalu setelah tercipta menjadi anak (mani itu menjadi anak), Allah menciptakan susu tanpa dikaitkan kepada laki-laki dengan alasan apa pun. Oleh karena itu, laki-laki tidak memiliki hak apa pun pada susu, karena

susu adalah milik perempuan. Maka tidak bisa mengqiyaskan ini pada mani. Sedangkan sabda Rasulullah ﷺ. يُحَرَّمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يُحَرَّمُ مِنَ النَّسَبِ "*Diharamkan dari persusuan apa yang diharamkan dari nasab*" menunjukkan keharaman dari penyusuan, dan tidak tampak alasan penisbatan penyusuan kepada laki-laki (suami ibu susu), seperti jelasnya penisbatan mani kepadanya dan penyusuan kepada perempuan.

Memang, asal pendapat tadi adalah hadits yang menyebutkan: Bahwa Aflah saudaranya Al Qu'ais datang meminta izin masuk ke tempat Aisyah. Dimana dia adalah paman susunya, waktu itu telah diwajibkan hijab. Aisyah berkata, "Aku menolak mengizinkannya. Lalu setelah Nabi ﷺ datang, aku memberitahu beliau, maka beliau bersabda, لِيَلِجْ عَلَيْكِ، فَإِنَّهُ عَمُّكِ، تَرِبَتْ يَمِينُكِ "*Biarkanlah dia masuk ke tempatmu, karena sesungguhnya dia adalah pamanmu. Kasian engkau.*" Abu Al Qu'ais adalah suami dari wanita yang menyusui Aisyah ؓ.

Al Qurthubi berkata, "Ini adalah *khabar* satu orang. Dan kemungkinannya bahwa Aflah bersama Abu Bakar adalah saudara sepersusuan sehingga jelas. Oleh karena itu, beliau bersabda, لِيَلِجْ عَلَيْكِ عَمُّكِ "*Biarkan pamanmu masuk ke tempatmu.*" Secara umum pendapat mengenai ini cukup rumit, dan hanya Allah yang mengetahui kebenarannya, namun ini diamalkan. Kehati-hatian dalam pengharaman adalah lebih utama, di samping bahwa Allah ﷻ telah berfirman, وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ "*Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 24), dimana ini menguatkan pendapat yang menyelisihi itu."

Firman Allah ﷻ, وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ "*Saudara perempuan sepersusuan.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 23), yaitu saudara perempuan seibu-sebapak, yaitu yang disusui oleh ibumu dengan susu bapakmu, baik dia menyusuinya bersamamu, ataupun dia lahir sebelummu atau setelahmu. Saudara perempuan sebapak tidak seibu, adalah yang disusui oleh istri bapakmu. Saudara perempuan seibu tidak sebapak adalah yang disusui ibumu dengan susu lelaki lain. Kemudian Allah menyebutkan pengharaman karena *mushaharah*, yang mana Allah ﷻ berfirman, وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ "*Dan ibu-ibu istrimu (mertua).*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 23). *Ash-Shihru* ada empat, yaitu: ibunya istri (mertua), anak perempuannya (anak tiri), suaminya bapak (ibu tiri), dan istrinya anak (menantu). Jadi, ibunya istri diharamkan karena akad yang sah pada anak perempuannya.

Apabila ini telah jelas, maka pengharaman ibu dan saudara perempuan ditetapkan dengan *nash* Al Qur`an, sedangkan pengharaman anak perempuan ditetapkan dengan peringatan, karena jika saudara perempuan diharamkan, maka anak perempuan itu lebih diharamkan lagi. Dan semua wanita lainnya yang diharamkan untuk dinikahi ditetapkan dengan *As-Sunnah*, dimana ditetapkannya keharaman karena itu merupakan cabang dari pengharaman lantaran sebab yang diperbolehkan.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Tidak ditetapkan pengharaman dari penyusuan untuk yang menyusu setelah dua tahun, berdasarkan firman Allah ﷻ, وَٱلْوَٰلِدَٰتُ

يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ "*Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 233). Jadi, Allah menetapkan sempurnanya penyusuan dalam kurun dua tahun, sehingga ini menunjukkan bahwa tidak ada hukum itu pada penyusuan yang setelah dua tahun.

Yahya bin Sa'id meriwayatkan, bahwa seorang lelaki berkata kepada Abu Musa Al Asy'ari, "Sesungguhnya aku telah mengisap susu dari puting istriku, lalu susu itu masuk ke perutku." Abu Musa berkata, "Aku tidak melihat kecuali dia telah haram bagimu." Lalu Abdullah bin Mas'ud berkata, "Lihatlah apa yang difatwakan lelaki ini." Abu Musa berkata, "Lalu, bagaimana menurutmu?" Abdullah berkata, "Tidak ada penyusuan kecuali yang terjadi dalam umur dua tahun." Abu Musa berkata, "Janganlah kalian menanyakan sesuatu kepadaku selama orang berilmu ini ada di tengah kalian."

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas ﷺ, dia berkata, "Tidak ada penyusuan kecuali yang terjadi dalam umur dua tahun."

Penjelasan:

Penyusuan dibatasi waktunya sehingga tidak menyebabkan keharaman pada penyusuan anak setelah sempurna dua tahun. Demikian juga pendapat Umar, Ibnu Umar, Ibnu Abbas dan Ibnu Mas'ud. Dan ini juga merupakan pendapat Muhammad dan Abu

Yusuf. Sementara Abu Hanifah mengatakan, "hal itu menyebabkan keharaman pada anak yang menyusu dalam kurun umur tiga puluh bulan." Zufar berkata, "Hal itu menyebabkan keharaman pada anak yang menyusu dalam kurun umur dua tahun." Sementara dari Malik ada tiga riwayat:

Riwayat Pendapat Pertama: Seperti pendapat kami.

Riwayat Pendapat Kedua: Pada penyusuan dua tahun satu bulan.

Riwayat Pendapat Ketiga: Dua tahun dua bulan. Aisyah berkata, "Penyusuan tidak berbatas waktu. Apabila seorang wanita menyusui seorang lelaki tua, maka lelaki itu menjadi anaknya. Namun jika seorang wanita menginginkan agar seorang lelaki dibolehkan masuk ke tempatnya, maka dia bisa mengarahkan kepada anak-anak perempuan dari saudara laki-lakinya untuk menyusuinya." Demikian juga pendapat Daud, berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Sahlah binti Suhail, istri Hudzaifah, dia berkata: Karena hal itu dibolehkan, sedangkan maksudnya adalah bahwa kesempurnaan penyusuan yang *syar'i* adalah dalam dua tahun, dan bahwa itu tidak ada hukumnya, "Wahai Rasulullah, kami biasa menganggap Salim sebagai anak, dan dia biasa masuk ke tempatku, sedangkan aku berpakaian rumah, dan kami hanya mempunyai satu ruang. Apa yang engkau perintahkan kepadaku?" Beliau ﷺ pun bersabda, أَرْضِعِيهِ خَمْسَ رَضَعَاتٍ فَيُحَرَّمُ عَلَيْهَا بِلَبَنِهَا أَيْ بِلَبَنِكِ "*Susuilah dia lima kali penyusuan sehingga diharamkan atasnya karena susunya, yaitu karena susumu.*" Lalu dia pun melakukannya. Maka dia pun menanggapnya sebagai anak susunya.

Dalil kami adalah firman Allah ﷻ,

وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ

"*Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan.* (Qs. Al Baqarah [2]: 233).

Allah menyebutkan, bahwa kesempurnaan penyusuan adalah dalam dua tahun. Sebagaimana diketahui, itu tidak memaksudkan tidak boleh lebih dari itu, ini berdasarkan dalil apa yang di riwayatkan oleh Ibnu Abbas, bahwa Nabi ﷺ bersabda,

لاَ رَضَاعَ بَعْدَ الْحَوْلَيْنِ.

"*Tidak ada penyusuan setelah dua tahun.*"

Rasulullah ﷺ juga bersabda,

لاَ رَضَاعَ بَعْدَ فِصَالٍ.

"*Tidak ada penyusuan setelah disapih.*"

Penyapihan itu dalam kurun dua tahun, berdasarkan ayat, فِي عَامَيْنِ "*Dalam dua tahun.*" (Qs. Luqmaan [31]: 14).

Sedangkan hadits Sahlah adalah khusus baginya berdasarkan apa yang diriwayatkan dari Ummu Salamah, dia berkata, "Penyusuan Salim adalah kekhususan." Ash-Shaimuri berkata, "Permulaan yang dua tahun itu ketika keluarnya sebagian anak, bukan ketika keluar semuanya."

Apabila ini telah ditetapkan, maka penyusuan dalam kurun dua tahun terkait dengan pengharaman dan penghormatan, baik yang disusui itu membutuhkan susu atau tidak, yaitu dengan makanan dan minuman. Malik berkata, "Bila anak yang disusui itu tidak membutuhkan susu karena adanya makanan dan minuman, maka penyusuan itu tidak terkait dengan pengharaman." Dalil kami adalah firman Allah ﷻ,

وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ

"*Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh.* (Qs. Al Baqarah [2]: 233).

Allah menetapkan penyusuan itu dua tahun, dan tidak membedakan antara anak yang membutuhkan dan yang tidak membutuhkannya.

Cabang: Para pakar fikih menyimpulkan dari firman Allah ﷻ: وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ "*Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh.* (Qs. Al Baqarah [2]: 233), bahwa penyusuan yang mengharamkan adalah terjadi seperti pada nasab, yaitu hanya yang terjadi dalam masa dua tahun. Karena dengan berlalunya masa dua tahun itu, maka telah sempurna masa penyusuan, dan tidak ada penyusuan setelah dua tahun tersebut. Demikian pendapat Umar dan Ibnu Abbas. Sementara diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud sebagaimana yang dituturkan oleh Asy-Syirazi. Begitu juga pendapat Az-Zuhri, Qatadah, Asy-Sya'bi, Sufyan Ats-Tsauri, Malik, Ahmad, Ishaq, Abu Yusuf, Muhammad, Abu Tsaur dan Ibnu Syubrumah.

Ibnu Abdul Hakam meriwayatkan dari Malik, "Apabila lebih satu bulan, maka itu boleh." Diriwayatkan juga dua bulan. Abu Hanifah berkata, "Penyusuan yang mengharamkan adalah dalam kurun waktu tiga puluh bulan, itu berdasarkan firman Allah ﷻ:

وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا "*Mengandungnya sampai menyapihnya adalah tiga puluh bulan.*" (Qs. Al Ahqaaf [46]: 15). Dimana tidak memaksudkan pengandungan ini dengan sebagai kehamilan di dalam perut, karena itu adalah dua tahun. Maka diketahui bahwa maksudnya adalah pengandungan dalam penyapihan." Zufar berkata, "Masa penyusuan adalah tiga puluh bulan."

Aisyah memandang, bahwa penyusuan wanita tua juga mengharamkan. Pendapat ini juga diriwayatkan dari Atha`, Al-laits dan Daud, berdasarkan apa yang diriwayatkan, bahwa Sahlah binti Suhail berkata, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya kami biasa menganggap Salim sebagai anak, dahulu (ketika dia masih kecil) biasa tinggal bersamaku dan bersama Abu Hudzaifah di dalam satu rumah, dan biasa melihatku dengan pakaian rumah. Sementara Allah telah menurunkan ayat mengenai mereka sebagaimana yang engkau ketahui, lalu bagaimana menurutmu tentang ini?" Maka Nabi ﷺ bersabda kepadanya, أَرْضِعِيهِ "*Susuilah dia.*" Lalu dia pun menyusuinya sebanyak lima penyusuan, maka si anak pun berstatus seperti anaknya.

Dengan itu Aisyah bertindak, meminta anak-anak perempuan dan saudara-saudara lelakinya dan saudara-saudara perempuannya untuk menyusui orang yang Aisyah inginkan agar orang itu dibolehkan melihat kepadanya dan masuk ke tempatnya, walaupun sudah besar, dengan lima kali penyusuan. Sementara Ummu Salamah dan semua istri Nabi ﷺ menolak masuknya orang

yang disusui dengan cara seperti itu, kecuali ketika masih dalam buaian, dan mereka mengatakan kepada Aisyah, "Demi Allah, kami tidak tahu, kemungkinan itu adalah *rukhshah* dari Nabi ﷺ bagi Salim, dan tidak berlaku bagi orang lain." Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dan An-Nasa`i.

Yang menjadi dalil kami adalah, firman Allah ﷻ,

وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ

"*Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan.* (Qs. Al Baqarah [2]: 233).

Allah menetapkan sempurnanya penyusuan dalam dua tahun, sehingga ini menunjukkan bahwa tidak berhukum demikian apa yang terjadi setelah itu.

Diriwayatkan dari Aisyah, bahwa Rasulullah ﷺ masuk ke tempatnya, dan saat itu ada seorang lelaki di sana, maka rona wajah Nabi ﷺ berubah, maka Aisyah berkata, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya dia saudara susuku." Maka Nabi ﷺ bersabda, انْظُرْنَ مِنْ إِخْوَانِكُنَّ، فَإِنَّمَا الرَّضَاعَةُ مِنَ الْمَجَاعَةِ "*Lihatlah saudara-saudara kalian, karena penyusuan itu hanyalah yang mengenyangkan lapar.*" Hadits ini *muttafaq alaih.*

Diriwayatkan dari Ummu Salamah, dia berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda,

لاَ يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلاَّ مَا فَتَقَ الأَمْعَاءَ، وَكَانَ قَبْلَ الْفِطَامِ

"*Tidak ada yang mengharamkan dari penyusuan kecuali yang melebarkan lambung, dan itu yang sebelum penyapihan.*"

Hadits ini diriwayatkan oleh At-Tirmidzi, dimana dia mengatakan, "Hadits ini *hasan shahih.*" Di sini jelaslah, bahwa mengartikan *khabar* Abu Hudzaifah, bahwa itu adalah khusus baginya dan tidak berlaku bagi yang lainnya, sebagaimana yang dikatakan oleh para istri Nabi ﷺ yang lainnya (selain Aisyah).

Ibnu Qudamah berkata, "Pendapat Abu Hanifah dihukumi menyelisihi zhahirnya Al Qur`an dan pendapat para sahabat. Karena telah diriwayatkan kepada kami dari Ali dan Ibnu Abbas, bahwa yang dimaksud dengan *Al Hamlu* ini adalah kehamilan perut. Dan ini juga sebagai dalil bahwa kehamilan minimum adalah enam bulan. Perkara ini juga telah ditunjukkan oleh firman Allah ﷻ, وَفِصَـٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ "*Dan menyapihnya dalam dua tahun.*" (Qs. Luqmaan [31]: 14). Seandainya diartikan sebagaimana yang dikatakan oleh Abu Hanifah, maka tentu menyelisihi ayat ini."

Abdurrazzaq mengatakan dari Ats-Tsauri, "Abu Bakar bin Ayyasy menceritakan kepada kami, dari Abu Hushain, dari Abu Athiyyah Al Wadi'i, dia berkata: Seorang lelaki datang kepada Abu Musa, lalu berkata, "Sesungguhnya puting istriku bengkak, lalu aku mengisapnya, sehingga ada yang masuk ke tenggorokanku dan masuk ke dalam perutku," Maka Abu Musa mengatakan perkataan yang tidak menyenangkan, lalu dia pun menemui Abdullah bin Mas'ud, kemudian berkata, "Engkau pernah bertanya

kepada seseorang selainku?" Lelaki itu menjawab, "Ya, Abu Musa, dan dia berkata keras kepadaku." Lalu Ibnu Mas'ud menemui Abu Musa, seraya berkata, "Apakah lelaki ini anak yang sedang menyusu?" Maka Abu Musa berkata, "Janganlah kalian bertanya kepadaku selama orang berilmu ini ada di tengah kalian."

Apabila hal ini telah ditetapkan, maka standarnya adalah dua tahun, bukan penyapihan. Seandainya disapih sebelum dua tahun, kemudian si anak penyusu itu masih dalam kurun dua tahun pertama, maka penyusuan itu menyebabkan keharaman. Seandainya si anak belum disapih hingga lebih dari dua tahun, kemudian setelah itu (setelah usianya lebih dari dua tahun) dia menyusu sebelum disapih, maka itu tidak menyebabkan keharaman.

Ibnu Al Qasim sahabat Malik berkata, "Seandainya menyusu setelah disapih ketika masih dalam masa dua tahun, maka itu tidak menyebabkan keharaman, ini berdasarkan sabda Nabi ﷺ, وَكَانَ قَبْلَ الْفِطَامِ "*Dan itu yang sebelum penyapihan.*"

Namun ini disanggah oleh firman Allah ﷻ, وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ "*Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 233), juga sabda Nabi ﷺ, لاَ رَضَاعَ إِلاَّ مَا كَانَ فِي الْحَوْلَيْنِ "*Tidak ada penyusuan (yang menyebabkan keharaman) kecuali yang terjadi dalam masa dua tahun.*" Penyapihan itu dianggap berdasarkan masanya, bukan penyapihannya.

Diriwayatkan dari Jabir, dari Nabi ﷺ, beliau bersabda, لاَ رَضَاعَ بَعْدَ فِصَالٍ وَلاَ يَتِمَ بَعْدَ احْتِلاَمٍ "*Tidak ada penyusuan (yang*

menyebabkan keharaman) setelah penyapihan, dan tidak lagi yatim setelah mimpi (baligh)." Hadits ini diriwayatkan oleh Ath-Thayalisi di dalam *Musnad*-nya.

Asy-Syirazi ﵀ berkata: Pasal: Tidak ditetapkan keharaman dari penyusuan untuk yang kurang dari lima penyusuan. Abu Tsaur mengatakan, "Ditetapkan dengan tiga penyusuan, berdasarkan apa yang diriwayatkan Ummu Al Fadhl ﵂, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, لَا تُحَرِّمُ الْإِمْلَاجَةُ وَلَا الْإِمْلَاجَتَانِ "*Tidak mengharamkan satu penyusuan dan tidak pula dua penyusuan.*" Maka ini menunjukkan, bahwa tiga penyusuan itu dapat mengharamkan."

Dalil yang menunjukkan bahwa yang kurang dari lima penyusuan itu tidak mengharamkan adalah apa yang diriwayatkan oleh Aisyah ﵂, dia berkata, "Dahulu antara apa yang diturunkan dari Al Qur`an adalah sepuluh penyusuan yang diketahui adalah mengharamkan. Kemudian itu di-*nasakh* dengan lima (penyusuan) yang diketahui. Lalu Rasulullah ﷺ meninggal dalam keadaan itu termasuk yang dibaca di dalam Al Qur`an."

Hadits Ummu Al Fadhl menunjukkan bahwa tiga penyusuan mengharamkan dari sisi dalil *khithab*, sedangkan *nash* lebih didahulukan daripada dalil *khithab*, yaitu apa yang kami riwayatkan itu. Dan tidak ditetapkan kecuali lima penyusuan yang terpisah. Karena syari'at menyebutkannya secara mutlak, maka diartikan berdasarkan tradisi (kebiasaan), dimana tradisi

di dalam penyusuan adalah menyusu kemudian berhenti dengan kehendak sendiri tanpa ada penghalang, kemudian kembali lagi kepadanya (menyusu lagi) setelah satu waktu, kemudian menyusu lalu berhenti. Demikian seterusnya hingga tercapainya bilangan itu. Sebagaimana bahwa kebiasaan makan adalah terpisah-pisah dalam beberapa kali waktu. Sedangkan jika berhentinya penyusuan karena sesak nafas atau sesuatu yang melalaikannya, kemudian kembali lagi kepadanya, atau berpindah dari satu puting ke puting lainnya, maka semuanya dianggap satu penyusuan. Sebagaimana halnya makan apabila berhenti karena sesak nafas, atau minum air, atau beralih dari satu jenis makanan ke jenis lainnya, maka semuanya dianggap sebagai satu kali makan. Jika wanita yang menyusui itu menghentikannya, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Itu bukan satu penyusuan, karena dia dihentikan bukan dengan kehendaknya sendiri.

Pendapat Kedua: Itu satu susuan, karena penyusuan itu sah dari masing-masing keduanya (yang menyusui dan yang menyusu). Oleh karena itu, jika si wanita menyusuinya ketika si anak sedang tidur, maka terjadilah pengharaman sebagaimana jika dia menyusu ketika si wanita itu sedang tidur. Apabila penyusuan sempurna karena si anak menghentikannya, maka sempurna pula apabila si wanita yang menghentikannya.

Apabila seorang wanita menyusuinya empat kali penyusuan, kemudian disusui oleh wanita lainnya empat kali penyusuan, lalu kembali kepada yang pertama dan menyusu darinya kemudian berhenti, lalu kembali kepada yang lainnya (yang kedua) saat itu juga lalu menyusu darinya, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Bilangan yang lima itu tidak tercapai satu pun dari keduanya, karena si anak berpindah dari salah satu kepada yang lainnya sebelum sempurnanya penyusuan, sehingga tidak tercapai satu penyusuan dari masing-masingnya, sebagaimana jika dia berpindah dari satu puting ke puting lainnya.

Pendapat Kedua: Tercapai bilangan itu dari masing-masing dari keduanya, karena penyusuan itu yang penting adalah menyusu baik sedikit maupun banyak, kemudian menghentikan, dan tidak kembali setelah satu waktu yang lama, dan hal itu telah ada dalam praktik tersebut.

Penjelasan:

Hadits Ummu Al Fadhl: "Bahwa seorang lelaki bertanya kepada Nabi ﷺ, Apakah pengisapan (susu) itu mengharamkan?' Beliau bersabda, لاَ تُحَرِّمُ الرَّضْعَةُ وَالرَّضْعَتَانِ وَالْمَصَّةُ وَالْمَصَّتَانِ "*Satu dan dua penyusuan, dan satu dan dua pengisapan tidak mengharamkan.*" Di dalam riwayat lainnya disebutkan: Seorang badui masuk ke tempat Nabi ﷺ ketika beliau sedang di rumahku, lalu dia berkata, "Wahai Nabi Allah, sesungguhnya aku

mempunyai seorang istri, lalu aku memadunya dengan wanita lain. Kemudian istri pertamaku menyatakan bahwa dia (istri kedua) telah menyusuiku sebanyak satu atau dua kali penyusuan." Maka Nabi ﷺ bersabda, لاَ تُحَرِّمُ الإِمْلاَجَةُ وَلاَ الإِمْلاَجَتَانِ "*Satu dan dua penyusuan tidak mengharamkan.*" Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim pada pembahasan tentang Nikah, dari Yahya bin Yahya, Amr An-Naqid dan Ishaq bin Ibrahim. Dan dari Abu Bakar; dari Abu Ghassan Al Masma'i, dari Ahmad bin Sa'id Ad-Darimi, serta oleh An-Nasaa`i pada pembahasan tentang Nikah dari Abdullah bin Ash-Shabaah; Ibnu Majah pada pembahasan tentang Nikah dari Abu Bakar bin Abu Syaibah.

Sedangkan hadits Aisyah, dia berkata, "Dahulu di antara yang diturunkan dari Al Qur`an adalah sepuluh penyusuan yang mengharamkan, kemudian di-*nasakh* dengan lima." Di dalam riwayat lain disebutkan: "Penyusuan mengharamkan apa yang diharamkan oleh kelahiran." Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari pada pembahasan tentang kesaksian, pada pembahasan tentang bagian seperlima dari Abdullah bin Yusuf, dan pada pembahasan tentang nikah dari Isma'il. Hadits ini juga diriwayatkan juga oleh Muslim pada pembahasan tentang nikah dari Yahya bin Yahya. Diriwayatkan juga darinya, dari Al Qa'nabi, dan dari Abu Kuraib dan dari Abu Ma'mar. Hadits ini juga diriwayatkan juga oleh Abu Daud pada pembahasan tentang nikah dari Al Qa'nabi; At-Tirmidzi pada pembahasan tentang penyusuan dari Ishaq bin Musa dan dari Muhammad bin Basysyar; An-Nasa`i pada pembahasan tentang nikah dari Harun bin Abdullah; dari Muhammad bin Ubaidullah bin Sa'id; dan dari Abdul Warits bin Abdushshamad.

Penjelasan Redaksional: Sabda beliau, الإِمْلَاجَةُ وَلَا الإِمْلَاجَتَانِ "*Satu dan dua penyusuan,*" ini adalah kata yang hurufnya ditambahi hamzah dari *fi'l mujarrad tsulatsi "Malaja."* Dikatakan, *Malaja Ash-Shabiyyu Ummahu – Maljan* "Anak itu menyusu kepada ibunya," ini termasuk mengikuti pola kata *Nashara* dan *Qatala.* Ada juga yang mengatakan *"Malija-Yamlaju,"* yang mengikuti pola *Ta'iba* yang merupakan logat lainnya mengenai ini, artinya *Radha'aha* "Menyusu kepadanya." Kata kerja ini menjadi kata kerja yang *muta'addi* (membutuhkan adanya objek) dengan tambahan *hamzah*, sehingga dikatakan *Amlajathu Ummuhu* "Sang ibu menyusuinya." Bentuk infinitif dalam *tsulatsi* adalah "*Maljah.*" Sedangkan bentuk infinitif dari kata kerja *ruba'i* adalah *Amlaajah,* ini seperti *Al Ikhraajah, Al Ikraamah* dan yang serupa dengannya. *Imtalaja Al Fashiilu Maa Fi Adh-Dhar'i* "Yang telah disapih menyusu dari apa yang di dalam ambing."

Redaksi, *Bil Wajuur* yaitu dengan *fathah* pada *wawu*, dia seperti pola kata *Rasuul*, maksudnya adalah obat yang dituangkan ke tenggorokan. *Ajratil Mariidha- Iijaaran* artinya melakukan itu terhadapnya. *Wajartuhu –Ajiruhu* termasuk dalam pola kata *Wa'ada.* Ibnu Baththal mengatakan dalam *Syarh Al Muhadzdzab*, "*Al Wujuur*, dengan *dhammah* dan *fathah* adalah obat itu sendiri." Sedangkan *Al-Luduud* adalah memasukkan obat ke rongga mulut dan kedua sisinya. *As-Sa'uuth* adalah memasukkan obat ke dalam hidung dan menyuntikkannya ke dalam dubur.

Redaksi, *Ma'lumaatin* "diketahui" mengisyaratkan bahwa tidak ditetapkan hukum penyusuan kecuali setelah diketahui bilangan penyusuan itu. Juga bahwa tidak cukup hanya dengan

dugaan, bahkan dugaan dan keraguan harus dikembalikan kepada asalnya, yaitu tidak ada.

Redaksi, *Wahunna fiima Yuqra`* "dan itu termasuk yang dibaca," ini mengisyaratkan di akhirkannya pengurangan yang lima penyusuan, lalu Rasulullah ﷺ meninggal dan itu sebagai Qur`an yang dibaca.

Hukum: Penyusuan yang terkait dengan pengharaman status *mahram-* adalah lima penyusuan, dimana itu tidak terkait dengan perkara yang kurang dari itu. Ini diriwayatkan dari Aisyah, Ibnu Az-Zubair, Sa'id bin Jubair, Atha`, Thawus, Ahmad dan Ishaq. Sementara diriwayatkan dari Ali, Ibnu Umar dan Ibnu Abbas, bahwa pengharaman itu terkait dengan penyusuan yang sedikit maupun yang banyak. Demikian juga pendapat Malik, Al Auza'i, Ats-Tsauri, Al-Laits, serta Abu Hanifah dan para ulama madzhabnya. Sedangkan Zaid bin Tsabit mengatakan, bahwa pengharaman itu terkait dengan tiga kali penyusuan. Demikian juga pendapat Daud, Tsaur dan Ibnu Al Mundzir. Dalil kami adalah, apa yang diriwayatkan, bahwa Nabi ﷺ bersabda,

لاَ تُحَرِّمُ الإِمْلاَجَةُ وَلاَ الإِمْلاَجَتَانِ.

"*Satu dan dua penyusuan tidak mengharamkan.*"

Al Amlaajah adalah satu kali penyusuan.

Telah diriwayatkan juga dengan redaksi,

لاَ تُحَرِّمُ الرَّضْعَةُ وَلاَ الرَّضْعَتَانِ.

"*Satu dan dua penyusuan tidak mengharamkan.*"

Riwayat ini menggugurkan pendapat orang yang mengatakan, bahwa pengharaman itu terkait dengan penyusuan yang sedikit.

Apabila dikatakan, "Maka dalil *khithab* di sini menunjukkan bahwa tiga penyusuan itu mengharamkan." Maka kami katakan: *Nash* telah menyatakan, bahwa tidak ada yang mengharamkan kecuali lima. Dan ini lebih kuat daripada dalil *khithab*. Juga *nash* yang diriwayatkan dari Aisyah رضي الله عنها, bahwa dia berkata, "Dahulu di antara apa yang diturukan Allah ﷻ dari Al Qur`an adalah sepuluh penyusuan yang diketahui mengharamkan. Kemudian itu di-*nasakh* dengan lima penyusuan yang diketahui. Lalu Rasulullah ﷺ meninggal dunia dalam keadaan itu termasuk yang dibaca di dalam Al Qur`an"

Hal ini tidak dilontarkan oleh Aisyah kecuali dengan *tauqif* dari Nabi ﷺ, karena Al Qur`an diturunkan kepada beliau. Jika dikatakan: "Yang dibaca di dalam Al Qur`an bukan sepuluh, karena apa yang dihapus hukumnya, maka bacaannya tetap di baca dalam Al Qur`an, seperti yang mengenai *iddah* setahun." Maka jawabnya: Bahwa *naskh* (penghapusan) di dalam Al Qur`an itu ada tiga bagian:

Bagian Pertama: Penghapusan tulisan dan hukumnya. Itu sebagaimana diriwayatkan, bahwa sejumlah orang berkata, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya kami pernah membaca suatu surah dari Al Qur`an, lalu kami lupa." Rasulullah ﷺ bersabda, أُنْسِيتُمُوهَا "*Kalian dibuat melupakannya.*" Lalu beliau memberitahukan, bahwa bacaan dan hukumnya telah dihapus.

Bagian Kedua: Yang dihapus adalah hukumnya dan bacaannya tetap, seperti firman Allah ﷻ, وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ "*Dan orang-orang yang akan meninggal dunia di antaramu dan meninggalkan istri, hendaklah berwasiat untuk istri-istrinya, (yaitu) diberi nafkah hingga setahun lamanya.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 240). Juga seperti wasiat untuk suami.

Bagian Ketiga: Yang dihapus adalah tulisan dan bacaannya, namun hukumnya tetap berlaku. Yaitu seperti apa yang diriwayatkan dari Umar, bahwa dia berkata, "Dahulu di antara apa yang diturunkan Allah dari Al Qur`an: الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ فَارْجُمُوهُمَا أَلْبَتَّةَ نَكَالاً مِنَ اللهِ "*Lelaki tua dan wanita tua (yang berzina) maka rajamlah keduanya dengan tegas sebagai hukuman dari Allah.*" Seandainya aku tidak khawatir orang-orang akan mengatakan, "Umar menambahi-nambahi di dalam *kitabullah,*" niscaya aku tetapkan ayat rajam di dalam catatan kaki Mushaf. Sungguh kami pernah membacanya di masa Nabi ﷺ." Yang dia maksudkan adalah, bahwa dia menetapkan hukum ayat itu. Dan ayat ini (yang disinggung Aisyah) termasuk yang dihapus tulisannya namun hukumnya tetap berlaku, yaitu hukum lima kali penyusuan. Apabila dikatakan: "Lalu apa makna ucapannya: 'Lalu Rasulullah ﷺ meninggal dunia, dan itu termasuk yang di baca di dalam Al Qur`an.' Sedangkan penghapusan setelah meninggalnya Nabi ﷺ adalah tidak boleh." Mengenai ini kami katakan dua takwilan:

Takwilan Pertama: Hukum yang lima itu termasuk yang dibaca di dalam Al Qur`an, bukan yang ada tulisannya.

Takwilan Kedua: Ini merupakan takwilan Abu Al Abbas: Bahwa bacaan ayat ini telah dihapus di masa hidup Nabi ﷺ, lalu beliau ﷺ meninggal dunia, sementara para sahabat masih baru terbiasa membacanya, maka lisan mereka terbiasa membacanya sebagaimana sebelum dihapus hingga mereka membiasakan lisan mereka untuk tidak membacanya, lalu menjadi terbiasa. Di antara yang menunjukkan apa yang kami sebutkan dari hadits Sahlah binti Suhail adalah, bahwa Nabi ﷺ memerintahkannya agar menyusui Salim lima kali agar dia diperbolehkan masuk ke tempatnya, karena suaminya; Hudzaifah, telah mengangkatnya sebagai anak, kemudian pengangkatan anak diharamkan dan mereka merasa berat untuk melarang masuk anak yang tadinya menjadi anak angkatnya. Kemudian men-*fasakh* status penyusuan pada anak yang telah besar dengan sabdanya, لاَ رَضَاعَ إِلاَّ مَا كَانَ فِي الْحَوْلَيْنِ "*Tidak ada penyusuan (yang mengharamkan) kecuali yang terjadi dalam masa dua tahun.*" Dan bilangan penyusuan tetap berlaku.

Apabila hal ini telah ditetapkan, maka penyusuan itu terkait dengan lima kali penyusuan. Orang yang mensyaratkan bahwa jumlah lima itu harus terjadi secara terpisah, maka manakala si anak mengulum puting dan menyusu darinya, sedikit maupun banyak, kemudian menghentikan penyusuan dengan kehendaknya sendiri tanpa ada suatu halangan, maka itu dihitung satu penyusuan. Jika kembali lagi setelah berhenti lama dan menyusu darinya sesuai keinginannya hingga menghentikan dengan keinginannya sendiri, maka itu dihitung satu, hingga terpenuhi lima kali penyusuan, karena Nabi ﷺ memerintahkan Sahlah agar menyusui Salim lima kali sehingga susunya mengharamkannya, dan tidak membatasi bentuk penyusuan itu, sementara setiap

hukum itu disebutkan oleh syari'at secara mutlak, dan tidak ada pembatasannya di dalam syari'at dan tidak pula dalam pengertian bahasa, maka batasannya kembali kepada tradisi dan adat. Sedangkan tradisi dan adat dalam penyusuan adalah apa yang telah kami sebutkan.

Apabila si anak mengulum puting dan menyusu darinya kemudian melepaskannya untuk bernafas, atau untuk beristirahat, kemudian kembali lagi kepadanya tanpa jeda waktu lama atau melepaskannya dan beralih ke puting susu lainnya tanpa jeda waktu lama, atau beralih untuk minum air kemudian kembali lagi kepadanya tanpa jeda waktu lama, maka kesemuanya ini dihitung sebagai satu penyusuan. Sebagaimana jika seseorang bersumpah untuk tidak makan di siang hari kecuali satu kali makan, lalu dia duduk lalu makan kemudian berhenti untuk bernafas, atau istirahat, atau minum air, atau beralih ke jenis makanan lainnya dan setelahnya makan itu lagi tanpa jeda waktu lama, maka kesemuanya ini dianggap sebagai satu kali makan, walaupun dia makan di permulaan siang hingga akhirnya. Apabila dia makan kemudian berhenti dalam waktu lama kemudian kembali lagi dan makan, maka dihitung dua kali makan. Jika si anak menghentikan penyusuan karena sesuatu yang mengundang perhatiannya kemudian kembali lagi menyusu, maka Syaikh Abu Ishaq mengatakan, "Itu adalah sebagaimana jika menghentikan sang anak dari penyusuan karena sesak nafas."

Syaikh Abu Hamid berkata, "Apabila dia menghentikannya karena sesuatu yang mengundang perhatiannya hingga jedanya lama, kemudian kembali lagi kepadanya, maka yang pertama adalah satu penyusuan, dan yang kedua adalah satu penyusuan lainnya. Sebagaimana apabila seseorang bersumpah untuk tidak

makan kecuali satu kali, lalu dia makan kemudian menghentikan makan itu karena sesuatu yang melalaikannya dari makan itu hingga waktu jedanya lama, kemudian kembali lagi kepadanya, maka itu dianggap sebagai dua kali makan." Apabila si anak mengulum puting lalu menyusu darinya, kemudian si ibu melepaskan puting susunya dari si anak dan menghentikannya, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Itu tidak dihitung satu kali penyusuan. Karena standar hitungan dalam penyusuan adalah berdasarkan perbuatan anak (kehendak si anak). Dalilnya adalah, bahwa jika si anak menyusu satu kali darinya ketika si ibu sedang tidur, maka itu dihitung. Namun jika si ibu yang menghentikannya, maka tidak dihitung. Sebagaimana jika seseorang bersumpah tidak makan hari ini kecuali satu kali, lalu dia mulai makan, kemudian datang seseorang lalu menghentikan makannya.

Pendapat Kedua: Itu dihitung satu kali penyusuan. Karena penyusuan terjadi dengan perbuatan si ibu. Sebab, apabila si ibu memerahkan susu dan mengeluarkannya untuk si anak ketika si anak sedang tidur, maka itu dihitung satu kali penyusuan. Karena terjadi penyusuan dengan perbuatan si ibu, maka pemutusannya pun itu juga dihitung.

Cabang: Apabila si anak menyusu dari seorang wanita lalu beralih darinya kepada wanita lain dan menyusu darinya tanpa jeda lama, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Itu tidak dihitung dari apa yang disusui olehnya dari masing-masing keduanya, karena si anak ketika mulai

menyusu, maka kondisi yang dengannya dapat menyempurnakan penyusuan, maka itu adalah satu penyusuan. Dalilnya adalah, bahwa jika si anak beralih dari satu puting ke puting lainnya tanpa jeda lama, maka berarti dia tidak menyempurnakan penyusuan dari masing-masing kedua puting susu itu, sehingga itu tidak dihitung.

Pendapat Kedua: Dihitung apa yang disusu dari masing-masing dari keduanya sebagai satu penyusuan. Karena si anak menyusu dari masing-masing kedua ibu itu dan menghentikan dengan kehendaknya sendiri sehingga dihitung sebagai satu kali penyusuan. Sebagaimana jika dia menghentikan dari salah satu dari keduanya dan beralih ke roti atau susu. Beda halnya jika dia menghentikan dari satu puting ke puting susu lainnya, karena ini masih dari orang yang sama, maka hukum salah satu puting susunya itu digabung dengan puting lainnya. Beda halnya jika menyusu dari dua orang.

Apabila si anak menyusu dari keduanya sebagian dari lima itu dalam masa dua tahun, kemudian sisa yang lima itu disusui dalam waktu setelah usianya lewat dua tahun, maka pengharaman itu tidak terjadi, karena pengharaman terkait dengan lima kali penyusuan itu di masa dua tahun pertama, sedangkan dalam contoh kasus ini tidak terjadi.

Cabang: Di dalam madzhab, para ulama berdalih dengan hadits Aisyah dalam menyatakan bahwa pengharaman itu tidak terjadi kecuali dengan lima kali penyusuan atau lebih yang diketahui. Satu penyusuan adalah satu kali penyusuan. Maka manakala si anak mengulum puting susu lalu mengisap darinya, kemudian membiarkannya dengan kehendaknya sendiri tanpa ada

penghalang, maka itu adalah satu penyusuan, maka setiap dari kondisi itu menjadi satu penyusuan, dua penyusuan, tiga penyusuan, empat penyusuan.

Mereka juga berdalih dengan hadits: لاَ تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَالْمَصَّتَانِ "*Satu dan dua pengisapan tidak mengharamkan,*" bahwa tiga penyusuan mengharamkan. Pendalilan ini diambil dari konotasi *mafhumul khithab*, demikian madzhab Zaid bin Tsabit, Abu Tsaur, Ibnu Al Mundzir, Abu Ubaidah, Daud bin Ali dan Ahmad dalam satu riwayat darinya. Akan tetapi ini bertentangan dengan pemahaman yang sudah jelas, bahwa apa yang di atas ada dua yang berdampak pada pengharaman, yaitu apa yang telah ditetapkan, bahwa penyusuan yang menyebabkan keharaman itu adalah lima penyusuan, dan ini merupakan pendapatnya Ibnu Mas'ud, Aisyah, Abdullah bin Az-Zubair, Atha`, Thawus, Sa'id bin Jubair, Urwah bin Az-Zubair, Al-Laits bin Sa'd, Ahmad dalam zhahir madzhabnya, Ishaq, Ibnu Hazm dan sejumlah ahli ilmu lainnya. Asy-Syaukani berkata, "Madzhab ini juga diriwayatkan dari Ali bin Abu Thalib."

Ibnu Al Qayyim menuturkan dari Al-Laits bin Sa'd, bahwa tidak ada (penyusuan) yang mengharamkan kecuali berjumlah lima penyusuan. Orang-orang yang sependapat dengan Abu Tsaur yang dikemukakan oleh pengarang di sini telah menyanggah dengan sejumlah sanggahan, diantaranya:

Pertama: Bahwa hadits ini berarti bahwa yang lima penyusuan itu merupakan Al Qur`an, sedangkan Al Qur`an syaratnya adalah mutawatir, dan yang *mutawatir* itu tidak menjadi point yang diperdebatkan.

Kedua: Seandainya ini merupakan Al Qur`an, tentu dipelihara, berdasarkan firman Allah ﷻ,

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾

"*Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan Al Qur`an, dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya.*" (Qs. Al Hijr [15]: 9).

Ketiga: Firman Allah ﷻ, وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرْضَعْنَكُمْ "*Ibu-ibumu yang menyusui kamu.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 23). Pemutlakkan penyusuan ini mengindikasikan bahwa itu berlaku baik sedikit maupun banyak. Contohnya adalah hadits, يُحْرَمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يُحْرَمُ مِنَ النَّسَبِ "*Diharamkan karena penyusuan apa yang diharamkan karena nasab.*"

Keempat: Dari Uqbah bin Al Harits: "Bahwa dia menikahi Ummu Yahya binti Abu Ihab, lalu datanglah seorang budak hitam, seraya berkata, 'Aku telah menyusui kalian berdua'. Lalu aku menceritakan itu kepada Nabi ﷺ, lalu beliau berpaling dariku, maka aku menjauh, lalu aku menceritakan lagi itu kepadanya, maka beliau bertanya, وَكَيْفَ وَقَدْ زَعَمَتْ أَنَّهَا أَرْضَعَتْكُمَا؟ "*Bagaimana lagi karena dia telah mengaku bahwa dia telah menyusui kalian berdua.*" Beliau pun melarangnya."

Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad, Al Bukhari, Abu Daud, At-Tirmidzi, An-Nasaa`i dan Ad-Daraquthni. Jadi, Nabi ﷺ tidak mencari kejelasan tentang bagaimana prihal itu, dan tidak menanyakan tentang bilangannya.

Kelima: Hadits لاَ يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلاَّ مَا فَتَقَ الأَمْعَاءَ "*Tidak ada yang mengharamkan dari penyusuan kecuali yang melebarkan lambung,*" ini menunjukkan tidak mendasarkan pada lima kali, karena pelebaran itu bisa terjadi tanpa itu.

Kami jawab sanggahan pertama, bahwa status ke-*mutawatir*-an sebagai syarat itu tertolak, dan sanadnya adalah para pendahulu kami dari kalangan para imam qira`at seperti Hafsh dan Nafi'. Al Jazari dan yang lainnya telah mengulas tentang bab hujjah di dalam shalat mengenai qira`at Ibnu Mas'ud dan Ubay di antara bab-bab sifat shalat, dia dan sejumlah imam qira`at menukil *ijma'* berupa sesuatu yang menyelisihi klaim ini, dan penukilannya berupa hal yang tidak layak di sanggah. Lain dari itu, pensyaratan *mutawatir* mengenai ayat yang lafazhnya dihapus berdasarkan pendapat yang mensyaratkannya adalah tertolak. Begitu juga ketiadaan pembacaannya, dimana ketiadaan status hujjahnya tidak mengharuskan adanya pensyaratan *mutawatir*, karena hujjah itu ditetapkan dengan asumsi kepastian yang harus diamalkan. Para imam telah membaca dengan bacaan perseorangan dalam sejumlah masalah, di antaranya qira`at Ibnu Mas'ud: فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ "*Maka berpuasa tiga hari berturut-turut,*" sedangkan qira`at Ubay: وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمٍّ "*Dan dia mempunyai saudara laki-laki atau saudara perempuan seibu.*"

Jawaban untuk poin kedua adalah, bahwa statusnya tidak terpelihara, maka itu tertolak, bahkan Allah telah memeliharanya dengan periwayatan Aisyah, dan yang dianggap adalah terpeliharanya hukum tersebut. Kalaupun dianggap tidak lagi dibaca berdasarkan semua asumsi, maka itu sebagai *Sunnah*, karena sahabat meriwayatkannya dari Nabi ﷺ walaupun

disebutnya sebagai Al Qur`an. Jadi, itu memang berasal dari lisan beliau, dan itu cukup sebagai hujjah karena ditetapkan di dalam ushul, bahwa yang diriwayatkan oleh perseorangan jika itu dinafikan darinya sifat Al Qur`an, maka tidak serta merta menafikan wajibnya pengamalan, sebagaimana yang telah kami kemukakan.

Jawaban untuk poin ketiga, bahwa kemutlakan penyusuan dibatasi dengan hadits-hadits yang menyebutkan bilangan penyusuan di dalam hadits Aisyah.

Jawaban untuk poin keempat, bahwa tambahan penjelasan atas itu, yaitu yang dikatakan bahwa beliau tidak tidak meminta penjelasan, jelas ini menjadi patokan, dimana *Ziyadah Ats-tsiqah* adalah hujjah, dan yang menetapkan adalah hujjah atas yang menafikan. Adakalanya tidak meminta penjelasan karena sudah ada penjelasan dari beliau ﷺ untuk kadar yang diharamkan. Lalu jawaban untuk poin kelima adalah sebagaimana jawaban kami untuk poin ketiga dan keempat.

Apabila ini telah ditetapkan, maka apabila penyusuan yang mengharamkan itu sebanyak lima kali dan itu selama kurun dua tahun pertama, maka jika si anak menyusu yang kelima kalinya di masa umur dua tahun pertama, maka penyusuan itu menetapkan keharaman. Begitu pula hendaknya penyusuan itu terpisah-pisah. Demikian ini juga merupakan pendapat Ahmad.

Batasan penyusuan sebagaimana yang kami katakan, yaitu tidak menghentikannya kecuali karena kehendak si anak sendiri. Sedangkan jika sang ibu menghentikannya karena sesak nafas atau untuk berpindah dari satu puting ke puting lainnya, atau karena sesuatu yang melalaikannya, atau si ibu yang menghentikannya, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila si anak tidak segera

kembali dalam waktu dekat, maka itu dihitung sebagai satu penyusuan, namun jika dia kembali lagi saat itu juga, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Yang pertama adalah penyusuan, lalu jika dia kembali lagi, maka itu adalah penyusuan lainnya. Ini zhahirnya perkataan Ahmad di dalam riwayat Hanbal, karena dia mengatakan, "Tidakkah engkau lihat bayi menyusu dari puting, lalu ketika dia nafasnya tersedak, maka dia berhenti dari puting itu untuk bernafas atau beristirahat. Jika dia melakukan itu, maka itu adalah satu penyusuan. Demikian itu, karena yang pertama adalah penyusuan jka dia tidak kembali, maka menjadi satu penyusuan, namun jika dia kembali, maka sebagaimana jika dia menghentikan karena kehendaknya sendiri."

Pendapat Kedua: Semua itu adalah satu penyusuan kecuali dalam keadaan si ibu yang menghentikan, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Karena, jika seseorang bersumpah untuk tidak makan hari ini kecuali satu kali, lalu dia makan dalam waktu lama atau menghentikan untuk minum air atau beralih ke jenis makanan lainnya atau menantikan dibawakannya makanan kepadanya, maka itu hanya dihitung satu kali makan, maka demikian juga di sini.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila si ibu yang menyusui ragu apakah dia telah menyusuinya ataukah tidak? atau apakah dia telah menyusuinya lima kali atau empat kali? maka tidak ditetapkan keharaman tersebut. Sebagaimana jika suami ragu apakah dia telah menthalak istrinya ataukah tidak? Dan apakah dia telah menthalak tiga ataukah dua thalak?

Pasal: Ditetapkan keharaman dengan *wajuur* (dituang ke tenggorokan; diminumkan; dicekok), karena mengantarkan susu ke bagian yang bisa dijangkau dengan penyusuan, dan dengan ini bisa menumbuhkan daging dan mengembangkan tulang sebagaimana yang dicapai dari penyusuan. Juga ditetapkan dengan *sa'uuth* (dimasukkan ke hidung), karena ini juga merupakan jalan berbukanya orang yang berpuasa, maka menjadi jalan untuk pengharaman karena penyusuan sebagaimana halnya mulut. Lalu, apakah ditetapkan keharaman dengan penyuntikan? Mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Ditetapkan, berdasarkan apa yang kami sebutkan mengenai *sa'uuth*.

Pendapat Kedua: Tidak ditetapkan, karena penyusuan ditetapkan untuk menumbuhkan daging dan mengembangkan tulang, sedangkan penyuntikan itu dilakukan untuk diare. Apabila si anak menyusu dua kali, dicekoki sekali, dihirupkan ke hidung sekali dan disuntikan sekali, sementara kami katakan, bahwa penyuntikan menetapkan pengharaman, karena kami menetapkan semua itu seperti penyusuan dalam pengharaman, maka demikian juga dalam penyempurnaan bilangannya.

Pasal: Apabila si ibu memerah banyak susu dalam sekali perah lalu meminumkannya dalam lima waktu, maka yang di-*nash* adalah bahwa itu adalah satu penyusuan.

Ar-Rabi' berkata, "Mengenai ini ada pendapat lain, bahwa itu adalah lima penyusuan." Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa ini dari *takhrij* Ar-Rabi'. Di antara ulama madzhab kami lainnya juga ada yang mengatakan, bahwa dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Itu adalah lima penyusuan, karena dengan demikian terjadi seperti apa yang terjadi dengan lima penyusuan.

Pendapat Kedua: Ini adalah satu penyusuan, dan inilah yang *shahih*, karena peminuman atau pencekokan adalah cabang dari penyusuan. Kemudian bilangan dalam penyusuan itu tidak terjadi kecuali dengan pemisahan yang lima kali itu, maka demikian juga dalam pencekokan.

Jika si ibu memerah lima kali, lalu meminumkannya sekaligus, maka mengenai ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa itu seperti dua pendapat Asy-Syafi'i pada masalah sebelumnya. Sementara di antara ulama madzhab kami lainnya ada juga yang mengatakan, bahwa itu adalah satu penyusuan, karena hanya diminum satu kali, sementara dalam masalah sebelumnya diminum lima kali.

Jika si ibu memerah lima kali dan menempatkannya di sebuah bejana, kemudian memisahkannya dan meminumkannya lima kali, maka mengenai ini ada dua jalan riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Sementara di antara ulama madzhab kami ada yang

mengatakan, bahwa itu menetapkan keharaman dengan pasti, karena si ibu memerah dan meminumkan secara terpisah-pisah. Di antara ulama madzhab kami lainnya juga ada yang mengatakan, bahwa itu seperti dua pendapat Asy-Syafi'i, karena pemisahan yang terjadi dari pihak yang menyusui (yaitu yang dilakukan oleh ibu susuan) membatalkan hukumnya dengan cara menghimpunkannya di dalam satu bejana.

Penjelasan:

Apabila terjadi keraguan tentang adanya penyusuan atau bilangan penyusuan yang mengharamkan, apakah telah sempurna ataukah tidak? Maka tidak ditetapkan keharaman, karena asalnya adalah tidak ada, maka yang yakin tidak dapat dihilangkan dengan yang ragu. Sebagaimana jika keraguan tentang adanya thalak dan bilangannya.

Cabang: Ditetapkan juga keharaman dengan *wajur* dan *ladud*, yaitu susu ibu diperah lalu dituangkan ke mulut anak bukan dengan kehendaknya sendiri. Jadi, *wajur* adalah menuangkan ke tengah mulut, sedangkan *ladud* adalah menuangkan ke salah satu dari dua bibirnya. Demikian pendapat semua ulama kecuali Atha` dan Daud, karena keduanya mengatakan itu menyebabkan keharaman. Dalil kami adalah sabda Nabi ﷺ,

الرَّضَاعَةُ مِنَ الْمَجَاعَةِ.

"*Penyusuan adalah yang mengenyangkan lapar.*"

Juga sabda beliau ﷺ,

الرَّضَاعُ مَا أَنْبَتَ اللَّحْمَ وَأَنْشَزَ الْعَظْمَ.

"*Penyusuan adalah yang menumbuhkan daging dan mengembangkan tulang,*"

Serta sabda beliau ﷺ,

الرَّضَاعُ مَا فَتَقَ الْأَمْعَاءَ.

"*Penyusuan adalah yang melebarkan lambung.*"

Makna-makna ini terdapat di dalam *wajur* dan *ladud*, dan karena Nabi ﷺ memerintahkan Sahlah agar menyusui Salim, dan sebagaimana diketahui, bahwa beliau tidak memaksudkan agar Salim menyusu dari putingnya, karena dia sudah besar, sedangkan Sahlah adalah wanita asing baginya, maka bagaimana boleh dia melihat ke putingnya, sedangkan Sahlah adalah wanita asing baginya, maka diketahui bahwa yang beliau memaksudkan adalah *wajur* atau *ladud*. Ditetapkan juga keharaman karena *sa'uth*, yaitu menuangkan susu ibu di hidung si anak lalu sampai ke mulutnya atau perutnya. Di antara para ulama madzhab kami dari kalangan ulama Khurasan ada yang mengatakan, bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i seperti dalam masalah penyuntikan, dan yang masyhur adalah yang pertama. Sementara Atha` dan Daud mengatakan, bahwa itu tidak menetapkan keharaman. Yang menjadi dalil kami adalah, bahwa otak adalah tempat untuk makan. Dengan dalil, bahwa orang yang otaknya ringan, maka lemak dituangkan ke hidungnya agar sampai ke otaknya lalu melembabkannya. Maka terjadi keharaman karena susu dari wanita yang terjadi padanya seperti halnya mulut.

Apabila susu dituangkan ke telinga si anak lalu sampai ke otaknya, maka itu juga penyusuan, Namun jika tidak sampai ke otaknya, maka tidak menjadi penyusuan. Lalu, apakah keharaman itu ditetapkan dengan penyuntikan, yaitu memasukkan susu lewat dubur anak? Mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Menetapkan keharaman, dan ini merupakan pilihan Al Muzani. Karena dubur adalah jalan yang bisa mengantarkan makanan, maka terkait dengan keharaman karena susu wanita jika masuk ke dalamnya, maka ini sebagaimana halnya pada mulut.

Pendapat Kedua: Tidak dapat menetapkan keharaman karenanya, dan ini merupakan pendapat Malik, Abu Hanifah, dan Ahmad, dimana ini lebih *shahih* berdasarkan sabda Nabi ﷺ, الرَّضَاعُ مَا أَنْبَتَ اللَّحْمَ وَأَنْشَزَ الْعَظْمَ "*Penyusuan adalah yang menumbuhkan daging dan mengembangkan tulang.*"

Sedangkan dengan penyuntikan ini tidak terjadi hal itu, karena yang dimaksudkan dengan penyuntikan adalah untuk diare. Jika kami katakan, bahwa itu menetapkan keharaman, lalu si ibu menyusuinya sekali, mencekoki sekali, me-*ladud* (memasukkan ke salah satu bibirnya) sekali, memasukkan lewat hidung sekali, dan menyuntikannya sekali, maka terjadilah keharaman. Apabila si anak menderita luka pada bagian untuk makan lalu seseorang mengobatinya dengan susu manusia, maka Al Qaffal berkata, "Tidak terjadi penyusuan dengan itu." Sementara Ash-Shaidalani mengatakan, "Itu seperti dua pendapat Asy-Syafi'i layaknya penyuntikan."

Cabang: Apabila diperahkan susu dari seorang wanita lalu dicekokkan kepada anak, maka mengenai ini ada lima permasalahan:

Permasalahan Pertama: Diperahkan susu sekaligus lalu dicekokkan kepada si anak sekaligus, maka ini adalah satu kali penyusuan.

Permasalahan Kedua: Diperahkan darinya lima kali dalam lima waktu, kemudian dicekokkan kepada si anak dalam lima waktu secara terpisah, yang mana susu dari setiap bejana diberikan dalam satu waktu, maka itu adalah lima penyusuan karena terpisahnya pemerahan dan pencekokan.

Permasalahan Ketiga: Diperahkan darinya susu dalam jumlah yang banyak sekaligus, kemudian dicekokkan kepada si anak dalam lima waktu secara terpisah, maka Al Muzani dan Ar-Rabi' menukil, bahwa itu adalah satu penyusuan. Ar-Rabi' berkata, "Mengenai ini ada pendapat lainnya, bahwa itu adalah lima penyusuan." Para ulama madzhab kami berbeda pendapat mengenai itu; di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa itu adalah satu penyusuan secara pasti sebagaimana yang telah kami nukil, dan apa yang dikemukakan oleh Ar-Rabi' adalah berasal dari *takhrij*-nya, karena hal itu tidak terdapat di dalam kitab-kitab Asy-Syafi'i.

Di antara ulama madzhab kami lainnya ada yang mengatakan, bahwa mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i, karena Ar-Rabi' mengartikan bahwa dia mendengar itu darinya:

Pendapat Pertama: Itu adalah lima penyusuan, ini berdasarkan sabda Nabi ﷺ, الرَّضَاعَةُ مِنَ الْمَجَاعَةِ "*Penyusuan adalah yang mengenyangkan lapar,*" sedangkan susu ini bisa

menghilangkan lapar sebanyak lima kali, dan karena penyusuan itu seperti halnya makan. Juga sebagaimana diketahui, bahwa jika seseorang bersumpah tidak makan lima kali, lalu dia makan dari satu makanan sebanyak lima kali makan dalam lima waktu secara terpisah, berarti dia telah melanggar sumpah. Maka di sini juga dianggap lima penyusuan.

Pendapat Kedua: Itu adalah satu penyusuan. Asy-Syaikhani berkata, "Ini yang lebih *shahih.*" Karena *wajur* (pencekokan) adalah cabang penyusuan. Sebagaimana juga telah diketahui, bahwa keharaman tidak terjadi di dalam penyusuan kecuali susu itu terpisah dari puting si ibu sebanyak lima kali dalam waktu yang berbeda, dan sampai ke perut si anak dalam lima waktu yang berbeda. Maka demikian juga dalam pencekokan, pasti terpisah lima kali pemisahan dan sampai lima kali dalam jangka waktu yang terpisah.

Permasalahan Keempat: Apabila diperahkan susu darinya dalam lima waktu yang berbeda di lima bejana, lalu dicekokkan kepada si anak sekaligus, maka para ulama madzhab kami berbeda pendapat mengenai ini. Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i seperti pada masalah sebelumnya, karena penyusuan butuh mengeluarkan susu dan memasukan susu, sehingga dapat dipastikan bahwa jika susu telah keluar dari wanita yang menyusui sekaligus dan mencekokkannya kepada si anak dalam beberapa kali, maka mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Begitu juga jika susu telah keluar darinya sebanyak lima kali dengan rentang waktu sekali dan sekali, maka dapat dipastikan hukumnya seperti dua pendapat Asy-Syafi'i. Di antara ulama madzhab kami lainnya juga ada yang mengatakan, bahwa itu

adalah satu penyusuan dengan pasti, karena pada masalah sebelumnya, susu sampai ke perut anak lima kali, sedang di sini susu itu tidak sampai ke dalam perutnya kecuali sekali.

Permasalahan Kelima: Susu diperah dalam lima waktu secara terpisah, yang mana setiap kalinya dimasukkan ke dalam sebuah bejana, kemudian susu itu dicampur di dalam satu bejana dan dicekokkan kepada si anak dalam lima waktu secara terpisah. Mengenai ini, para ulama madzhab kami berbeda pendapat, dimana Abu Ishaq berkata, "Itu adalah lima penyusuan dengan pasti. Karena susu terpisah dari si wanita dalam lima waktu, dan sampai kepada si anak dalam lima waktu, dimana pencampuran itu tidak berdampak apapun."

Di antara ulama madzhab kami lainnya ada juga yang mengatakan, bahwa mengenai ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Pemisahan dalam pemerahan telah membatalkan hukumnya karena adanya pencampuran, dan pada masing-masing peminuman pada si anak adalah satu bagian dari setiap pemerahan. Sebagaimana jika si wanita memerahnya sekaligus lalu meminumkannya dalam lima waktu, maka salah satu riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i ini adalah seperti dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Kedua: Itu adalah satu penyusuan dengan pasti.

Cabang: Apabila dua wanita memerah susu dari mereka di dalam satu bejana lalu meminumkannya atau mencekokkannya kepada si anak, kemudian memerah lagi dari keduanya di dalam satu bejana dalam satu waktu lalu meminumkannya kepada si anak

hingga terjadi lima kali, maka terjadilah lima kali penyusuan dari masing-masing keduanya, dimana si anak menjadi anak mereka, karena di dalam perutnya telah ada susu dari masing-masing dari kedua ibu itu hingga lima kali.

Cabang: *Sa'uth* (memasukkan lewat hidung) dan *wajur* (mencekoki) adalah seperti menyusui, maka apabila seseorang menuangkan susu di hidung anak dari bejana atau lainnya, atau menuangkan ke tenggorokannya tidak dari puting susu, maka hukum kedua cara ini sama dengan hukum menyusui. Ada perbedaan riwayat dari Ahmad tentang keharaman hal tersebut lantaran kedua cara ini, dimana riwayat yang lebih *shahih* adalah, bahwa itu menyebabkan keharaman, sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibnu Qudamah. Ini juga merupakan pendapatnya Asy-Sya'bi, Ats-Tsauri, dan para ulama madzhab Hanafi, dimana ini juga merupakan pendapat Malik mengenai *wajur* (mencekoki), namun dia tidak mengatakan tentang *sa'uth* (memasukkan lewat hidung).

Riwayat kedua dari Ahmad, bahwa kedua hal itu tidak menyebabkan keharaman, dan ini merupakan pilihan Abu Bakar dari kalangan sahabat Ahmad dan Daud bin Ali. Sedangkan pendapat Atha` Al Khurasani mengenai *sa'uth*, bahwa ini bukanlah penyusuan, dimana Allah ﷻ dan Rasul-Nya hanya mengharamkan karena penyusuan. Alasan lainnya adalah karena ini terjadi bukan dari penyusuan, maka ini menyerupai jika masuk lewat luka ke dalam tubuh.

Dalil kami adalah apa yang diriwayatkan Ibnu Mas'ud dari Nabi ﷺ,

الرَّضَاعُ مَا أَنْشَزَ الْعَظْمَ وأَنْبَتَ اللَّحْمَ.

"*Penyusuan adalah yang mengembangkan tulang dan menumbuhkan daging.*"

Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud.

Karena dengan ini, susu sampai dengan penyusuan dan dengannya terjadi penumbuhan daging dan pengembangan tulang sebagaimana yang terjadi dengan penyusuan, maka harus disamakan dalam hal menyebabkan keharaman. Hidung adalah jalan terbuka bagi yang berpuasa, maka itu juga merupakan jalan untuk penyebab keharaman ini.

Apabila ini telah ditetapkan, maka karena itu diharamkanlah apa yang diharamkan lantaran adanya penyusuan, yaitu lima kali dalam riwayat yang masyhur. Sebab, itu adalah cabang pada penyusuan sehingga diambil hukumnya. Apabila si anak menyusu dan genap lima kali dengan *sa'uth* (melalui hidung) atau *wajur* (diminumkan atau dicekok), maka dia sebagaimana anak yang genap disusui lima kali, dan menyebabkan keharaman. Karena kami menetapkannya seperti penyusuan dalam hal asal pengharamannya. Maka, begitu juga dalam kesempurnaan bilangannya, sehingga jika diperahkan susu pada suatu bejana dalam satu waktu sekaligus lalu diminumkan kepada si anak dalam lima waktu, maka yang di-*nash* adalah bahwa itu adalah satu penyusuan.

Ar-Rabi' berkata, "Mengenai ini ada pendapat lain, bahwa itu adalah lima penyusuan." Para ulama madzhab kami berbeda pendapat; di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan bahwa ini bukan pendapat Al Imam, tetapi ini dari *takhrij* Ar-Rabi'.

Di antara ulama madzhab kami lainnya juga ada yang menganggapnya sebagai dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Itu adalah lima kali, karena dengannya tercapai apa yang tercapai dengan lima penyusuan. Demikian juga pendapat Ahmad, karena standarnya adalah minumnya si anak, sebab hal itu yang menyebabkan adanya keharaman. Alasan lainnya adalah karena jika seseorang memakan lima kali dari satu jenis makanan secara terpisah-pisah, maka itu dianggap telah memakan lima kali makan.

Yang menjadi dalil kami adalah, bahwa kadar yang dianggap untuk satu penyusuan adalah jika itu dibagi menjadi lima bagian, maka itu tidak lebih hanya menjadi satu penyusuan. Juga yang menjadi ukurannya adalah dengan penyusuan, sementara pencekokan itu adalah cabangnya. Sementara ulama madzhab Hanbali membalikkan dalam kedua bentuk ini.

Sedangkan jika si ibu susu meminumkan susu kepadanya semua susu dari lima penyusuan dengan anggapan tegukan demi tegukan secara berturut-turut, maka mengenai ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Di antara ulama madzhab kami ada yang menjadikannya seperti masalah sebelumnya dalam hal pencekokan lima kali dari satu penyusuan. Zhahir perkataan Al Kharazi dari kalangan para ulama madzhab Hanbali, bahwa itu adalah satu penyusuan, karena yang dianggap adalah lima penyusuan secara terpisah, sedangkan ini tidak terpisah. Dimana pemisahan yang terjadi dari pihak ibu yang menyusui itu membatalkan hukumnya dengan menghimpunnya dalam satu bejana.

Sedangkan penyuntikan, jika kami katakan bahwa itu menyebabkan keharaman sebagaimana *sa'uth* (lewat hidung), maka ini termasuk hukum penyusuan dengan makna, bahwa jika si anak menyusu dari puting susu seorang ibu dua kali penyusuan, dengan *sa'uth* (lewat hidung) satu kali, dengan *wajur* (dicekok atau diminumkan lewat mulut) satu kali, dan disuntikkan satu kali, maka ini menjadi lima kali dan sempurna pengharaman tersebut. Demikian juga pendapat Ibnu Hamid dari kalangan ulama madzhab Hanbali dan Ibnu Abi Musa.

Sedangkan pendapat yang di-*nash* dari Ahmad, bahwa ini tidak mengharamkan. Ini juga yang menjadi madzhab Abu Hanifah dan Malik, karena ini bukanlah penyusuan, dimana dengan ini tidak terjadi pemberian makan, sehingga tidak menyebabkan terjadinya keharaman, sebagaimana jika diteteskan pada saluran kencingnya.

Alasan lainnya adalah, karena itu bukan penyusuan dan tidak termasuk ke dalam maknanya, maka tidak boleh menetapkan hukum penyusuan pada perkara ini. Beda halnya dengan bukanya orang yang berpuasa, karena dalam bukanya (batalnya) orang berpuasa tidak ada ukuran menumbuhkan daging dan mengembangkan tulang. Alasan lainnya adalah karena susu ini sampai ke perut tidak melalui tenggorokan, maka itu menyerupai masuk melewati celah luka.

Kami pernah menanyakan kepada anak kami At-Taqiy Dr. Usamah Amin Farraj, lalu dia pun menjawab, bahwa jika kita memberi suntikan susu kepada anak lewat anus, maka itu tidak memberikan suplai makanan kepada tubuh kecuali sangat sedikit ketika masih berada di dalam perutnya dalam waktu yang lama. Dimana tidak dapat diqiyaskan dengan sisi apa pun yang dapat

difahami bagaimana dan apanya. Sedangkan jika turun dari itu, maka apa yang telah dikonsumsinya itu tidak kembali kepadanya.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila susu dipadatkan (dibuat keju) lalu si anak diberi makan ini, maka itu menyebabkan keharaman, karena dengan ini terjadi apa yang terjadi oleh susu, yaitu penumbuhan daging dan pengembangan tulang.

Pasal: Apabila susu dicampur dengan air atau benda padat lalu disuapi kepada si anak, maka ini menyebabkan keharaman. Diceritakan dari Al Muzani, bahwa dia berkata, "Apabila susu lebih dominan, maka itu menyebabkan keharaman, namun jika susu tersebut tidak dominan, maka itu tidak menyebabkan keharaman. Karena dominasi campuran yang ada menghilangkan nama dan makna yang dimaksudnya. Pendapat ini salah, karena apa yang terkait dengan pengharaman; jika susu itu dominan, maka itu masih memiliki keterkaitan dengannya. Namun jika susu itu tidak dominan, maka itu seperti halnya najis di air yang sedikit.

Pasal: Apabila si anak meminum susu seorang wanita yang telah meninggal dunia, maka itu tidak menyebabkan keharaman, karena itu bermakna memastikan pengharaman selamanya sehingga gugur karena kematian sebagaimana persetubuhan.

Pasal: Tidak ditetapkan keharaman tersebut karena susu binatang. Maka jika ada dua anak

meminum dari susu seekor kambing, maka itu tidak menyebabkan keharaman di antara keduanya lantaran penyusuan ini, sebab pengharaman itu secara *syar'i*, sedangkan syari'at hanya memaksudkan pada susu manusia. Susu binatang tidak seperti susu manusia dalam menyebabkan keharaman tersebut, dimana susu binatang lebih rendah daripada susu manusia dalam memperbaiki tubuh, sehingga tidak dikaitkan dengan keharaman.

Alasan lainnya adalah, karena persaudaraan adalah cabang dari keibuan. Maka jika keibuan tidak ditetapkan dengan penyusuan ini, maka tidak ditetapkannya persaudaraan justru lebih utama. Dan juga tidak ditetapkan keharaman karena susu laki-laki.

Al Karabisi mengatakan, "Ditetapkan (keharaman) karena susu laki-laki." Pendapat ini salah, karena susunya tidak dijadikan makanan bagi bayi, sehingga ini tidak menyebabkan keharaman, sebagaimana halnya susu binatang.

Jika susu seorang banci itu keluar, lalu seorang anak menyusu darinya, kemudian jika diketahui bahwa banci itu laki-laki, maka tidak menyebabkan keharaman, namun jika diketahui bahwa dia adalah wanita, maka itu menyebabkan keharaman. Apabila sulit dipastikan, maka Abu Ishaq berkata, "Jika kaum wanita mengatakan, bahwa susu deras ini hanyalah susu wanita, maka dia dihukumi wanita, dan bahwa susunya itu menyebabkan keharaman."

Di antara ulama madzhab kami ada juga yang mengatakan, "Susu tidak dijadikan bukti, karena adakalanya susu laki-laki juga memancar." Maka berdasarkan ini, perkara yang menyusui pada susunya itu dihentikan sebagaimana perkaranya di-*tawaqquf*-kan.

Pasal: Apabila seorang perawan atau seorang janda tak bersuami mengeluarkan susu, lalu dia menyusui seorang anak, maka ditetapkan keharaman di antara keduanya karena penyusuan ini, sebab susu wanita adalah makanan bagi anak-anak. Jika susu seorang wanita mengalir kepada seorang anak hasil zina, lalu dia menyusui seorang anak lainnya, maka ditetapkan keharaman di antara keduanya karena penyusuan, sebab penyusuan itu mengikuti nasab, kemudian nasab itu ditetapkan di antara itu, dimana tidak ditetapkan antara si anak dan si pezina, maka demikian juga keharaman karena penyusuan.

Penjelasan:

Apabila diperahkan susu dari seorang wanita lalu dipadatkan, atau dimasak, atau dijadikan keju lalu dimakankan kepada anak yang berusia kurang dari dua tahun sebanyak lima kali secara terpisah, maka itu menyebabkan keharaman. Abu Hanifah berkata, "Itu tidak menyebabkan keharaman." Dalil kami adalah, sabda Nabi ﷺ, الرَّضَاعَةُ مِنَ الْمَجَاعَةِ "*Penyusuan itu yang mengenyangkan lapar.*" Dimana penyusuan itu adalah hal yang dapat yang menumbuhkan daging dan mengembangkan tulang.

Makna ini terdapat pada susu wanita walaupun telah berubah sifatnya, sebagaimana yang kami sebutkan.

Cabang: Apabila susu wanita dicampur dengan air atau madu atau lainnya lalu diminumkan kepada si anak sebanyak lima kali dalam lima waktu berbeda; jika susu lebih dominan, yaitu lebih banyak daripada yang dicampurinya, maka itu menyebabkan keharaman. Namun jika air atau madu yang lebih dominan, yaitu lebih banyak daripada susunya; jika susu itu habis oleh yang mencampurinya; yaitu jika sesuatu dari yang mencampurinya sampai ke perut anak, maka tidak dapat dipastikan bagian ada bagian susu yang sampai ke perutnya, sehingga itu tidak menyebab-kan keharaman.

Apabila susunya tidak habis; yaitu jika ada sesuatu dari yang mencampuri susu itu sampai ke perut anak dipastikan bagian ada bagian dari susu yang sampai bersamanya, maka itu menyebabkan keharaman. Ini merupakan nukilan Syaikh Abu Hamid dan ulama Baghdad dari kalangan ulama madzhab kami.

Sementara Al Mas'udi dan Ath-Thabrani mengatakan, "Apabila susu wanita dicampur dengan suatu cairan, dan diminumkan kepada anak sebanyak lima kali secara terpisah, maka mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Itu menyebabkan keharaman bagai-mana pun kondisinya.

Pendapat Kedua: Apabila susu lebih dominan, maka itu menyebabkan keharaman, namun jika tidak dominan, maka itu tidak menyebabkan keharaman.

Jika sedikit dari susu wanita jatuh ke dalam dua *qullah* air, lalu semuanya diminumkan kepada anak, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Terkait dengan keharaman, karena kami yakin ada susu di dalamnya.

Pendapat Kedua: Tidak terkait dengan keharaman, karena susunya telah habis di dalamnya. Apabila susu seorang wanita itu jatuh ke dalam air yang kurang dari dua *qullah*, maka jika semuanya itu diminumkan kepada anak, maka itu masih memiliki keterkaitan dengan keharaman, namun jika diminumkan sebagian dan dimaksudkan untuk lima kali, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Terkait dengan keharaman, karena dihukumi sampainya ke semua air, dengan dalih bahwa jika ada najis yang jatuh, maka itu menajisi semuanya.

Pendapat Kedua: Tidak terkait dengan keharaman, karena kemungkinan susu itu pada bagian yang tersisa. Abu Hanifah berkata, "Apabila susu dicampur dengan makanan atau minuman atau madu, maka itu tidak menyebabkan keharaman, baik susu itu dominan pada apa yang dicampurinya ataupun habis di dalamnya." Apabila susu dicampur dengan obat; jika susunya dominan, lalu diminumkan kepada anak sebanyak lima kali secara terpisah, maka itu menyebabkan keharaman, namun jika susunya tidak dominan bahkan habis, maka itu tidak menyebabkan keharaman. Yang menjadi dalil kami adalah, bahwa susu yang sampai ke perut si anak adalah susu manusia dalam lima waktu secara terpisah, maka itu masih memiliki keterkaitan dengan keharaman tersebut, sebagaimana halnya jika susu itu dominan.

Cabang: Apabila susu dicampur dengan yang lainnya, maka hukumnya adalah hukum susu murni yang tidak dicampur dengan yang lainnya. Demikian pendapat Al Khiraqi dari kalangan ulama madzhab Hanbali. Sementara Abu Bakar mengatakan, "Yang lebih tepat adalah pendapat Ahmad, bahwa itu tidak menyebabkan keharaman, karena itu adalah pencekokan." Pengarang menuturkan dari Al Muzani, "Apabila susu lebih dominan, maka itu menyebabkan keharaman, namun jika itu tidak lebih dominan, maka tidak manyebabkan keharaman." Ini juga yang menjadi pendapat Abu Tsaur dan Ibnu Hamid, karena hukumnya bagi yang dominan, dan karena yang dominan itu menghilangkan nama (sebutan) dan makna yang dimaksudnya. Ini senada dengan pendapat para ulama madzhab Hanafi, dimana mereka menambahkan dengan mengatakan, "Jika api telah menyentuh susu hingga mematangkan makanan, atau hingga berubah, maka itu bukan sebagai penyusuan." Pendapat ini salah, karena manakala susunya tampak dominan, maka telah terjadi proses meminumnya, dan dari situ dapat menumbuhkan daging dan mengembangkan tulang, sehingga menyebabkan keharaman sebagaimana halnya jika air yang dominan.

Ibnu Qudamah berkata, "Apabila dituangkan ke dalam air yang banyak dan airnya tidak berubah karenanya, maka itu tidak menyebabkan keharaman. Karena ini bukan susu campur, dan tidak menjadi makanan, serta tidak menumbuhkan daging dan tidak pula mengembangkan tulang." Pendapat ini salah, karena yang terkait dengan keharaman itu jika dia dominan, namun manakala tidak dominan itu pun juga terkait dengan keharaman. Dan karena sedikit *khamer* dimasukkan ke dalam air walaupun tidak sampai merubah air tersebut, maka haram meminumnya, kecuali jika menguap dan habis dampak *khamer*-nya. Alasan

lainnya adalah, karena bagian-bagian susu itu masuk ke dalam perutnya, sehingga menyerupai jika suatu warna itu tampak.

Cabang: Apabila seorang wanita meninggal dunia, lalu si anak menyusu darinya setelah wanita itu meninggal, atau diperahkan susu darinya setelah kematiannya lalu diminumkan kepada seorang anak, maka itu tidak terkait dengan keharaman. Sementara Malik, Al Auza'i dan Abu Hanifah mengatakan, bahwa itu terkait dengan keharaman. Dalil kami, bahwa penyusuan adalah makna yang menyebabkan keharaman selamanya, maka keharaman itu tidak terkait dengannya setelah kematian, sebagaimana persetubuhan *syubhat*. Demikian itu, jika seseorang menyetubuhi wanita yang telah meninggal dunia karena *syubhat*, maka itu tidak menyebabkan keharaman *mushaharah*.

Apabila seorang anak menyusu dari seorang wanita sebanyak empat kali di masa hidupnya, kemudian diperahkan darinya ke dalam sebuah bejana di masa hidupnya, lalu setelah wanita itu meninggal susu perahan ini diminumkan kepada si anak, maka ini menyebabkan keharaman. Karena pertumbuhan daging dan pengembangan tulang terjadi dengan meminum susu itu. Maka ini sebagaimana jika si anak mengulum puting dan mengisap susu darinya hingga masuk ke mulutnya, lalu si wanita itu meninggal dunia, kemudian si anak menelannya, maka ini menyebabkan keharaman, maka demikian juga dalam perkara ini yang hukumnya seperti itu.

Apabila diperahkan susu dari seorang wanita, lalu ada najis yang mengenainya, kemudian diminumkan kepada anak, maka Syaikh Abu Hamid berkata, "Ini masih berkaitan dengan keharaman." Perbedaan antara ini dan yang diambilkan dari

wanita yang telah meninggal dunia adalah, bahwa susu ini tadinya suci, hanya saja tercampuri najis, sehingga tidak menghalangi penetapan keharaman padanya, sedangkan susu dari wanita yang telah meninggal, zatnya najis sehingga tidak menyebabkan keharaman.

Cabang: Apabila susu wanita yang telah meninggal diminum, maka itu tidak menyebabkan keharaman. Demikian pendapat Al Khalal. Karena, itu bukan susu yang terkait dengan peranakan, sehingga tidak terkait dengan keharaman sebagaimana halnya susu laki-laki. Yang dicatatkan dari Ahmad di dalam riwayat Ibrahim Al Harbi, bahwa itu menyebabkan keharaman. Ini juga yang merupakan pendapat Abu Tsaur, Al Auza'i, Ibnu Al Qasim, para ulama madzhab Hanafi dan Ibnu Al Mundzir. Dan perkara ini di-*tawaqquf*-kan darinya dari Ahmad dalam satu riwayat darinya.

Apabila diperahkan susu seorang wanita di dalam sebuah bejana, kemudian wanita itu meninggal dunia, lalu seorang anak meminumnya, maka itu menyebabkan keharaman menurut pendapat semua yang mengatakan bahwa pencekokan itu menyebabkan keharaman. Demikian juga pendapat Ahmad di dalam salah satu dari dua riwayat darinya, Abu Tsaur, para ulama madzhab Hanafi dan lain-lain. Demikian itu, karena susu itu adalah susu si wanita ketika dia masih hidup, sehingga itu menyerupai jika diminum ketika dia masih hidup.

Cabang: Apabila susu wanita yang telah meninggal dunia diminum, maka itu tidak menyebabkan keharaman. Oleh karena itu, jika dua anak meminum dari susu seorang binatang, maka

kedua anak ini tidak lantas menjadi saudara menurut pendapat umumnya ahli ilmu, di antaranya: Ahmad, Ibnu Al Qasim, Abu Tsaur dan ulama madzhab Hanafi. Jika kedua anak itu menyusu dari seorang lelaki, maka keduanya tidak menjadi saudara, dan itu tidak menyebabkan keharaman di antanya si laki-laki ini dan kedua anak ini menurut pendapat umumnya ahli ilmu.

Al Karabisi berkata, "Ini terkait dengan keharaman, karena ini adalah susu manusia laki-laki sehingga menyerupai susu manusia perempuan." Diceritakan dari sebagian salaf terdahulu, bahwa apabila kedua anak itu menyusu dari susu seekor binatang, maka keduanya menjadi saudara. Ini tidak benar, karena ini tidak terkait dengan haramnya keibuan, sehingga ini tidak menyebabkan keharaman sebagai saudara, karena persaudaraan adalah cabang dari keibuan. Begitu juga tidak terkait dengan keharaman sebagai bapak karena hal itu. Alasan lainnya adalah, karena susu ini tidak diciptakan untuk makanan bayi, maka ini tidak terkait dengan keharaman, sebagaimana makanan-makanan lainnya.

Apabila susu dari seorang banci yang tidak jelas (*khuntsa musyikil*) itu keluar, maka itu tidak dapat menyebabkan keharaman, karena tidak dipastikan bahwa dia wanita sehingga tidak ditetapkan keharaman dengan keraguan. Ibnu Hamid berkata, "Perkaranya di-*tawaqquf*kan dengan ditetapkan keharaman hingga tersingkap perihal banci ini adalah laki-laki." Sementara Abu Ishaq Al Marwazi berkata, "Bila kaum wanita mengatakan bahwa susu yang deras seperti ini hanya susu wanita, maka dihukumi wanita, dan bahwa susunya menyebabkan keharaman."

Sebagian ulama madzahab kami mengatakan, bahwa susu itu tidak menunjukkan status laki-laki dan perempuan, karena

adakalanya lelaki itu mengeluarkan susu dengan deras sederas susu perempuan beserta unsur-unsur yang biasa ada dari perempuan. Berdasarkan ini maka kami sependapat dengan pendapat Ibnu Hamid, dan itu merupakan pendapat Asy-Syirazi dalam masalah ini.

Cabang: Apabila susu dari seorang wanita itu keluar, baik janda maupun perawan, tidak dari akibat persetubuhan, lalu disusukan kepada seorang anak, maka itu menyebabkan keharaman. Demikian pendapat Ibnu Hamid, Malik dalam salah satu dari dua riwayat dari Ahmad, dimana ini juga merupakan madzhab Ats-Tsauri, Abu Tsaur dan para ulama madzhab Hanafi, serta semua yang disebutkan oleh Ibnu Al Mundzir, berdasarkan firman Allah ﷻ,

"*Ibu-ibumu yang menyusui kamu.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 23).

Alasan lainnya adalah, karena itu adalah susu wanita, maka terkait dengan keharaman, sebagaimana apabila susu itu keluar akibat persetubuhan. Dan karena susu kaum wanita diciptakan sebagai makanan bagi bayi, walaupun ini jarang terjadi, namun jenisnya sama.

Masalah: Syarat penyebab keharaman antara anak yang menyusu dengan lelaki yang menyebabkan keluarnya susu karena persetubuhannya adalah hendaknya itu adalah susu kehamilan yang dikaitkan kepada yang menyetubuhi, baik persetubuhan itu di

dalam pernikahan ataupun kepemilikan (pada budak perempuan) atau nikah *syubhat*. Sedangkan susunya dari pezina atau yang tidak mengakui anak dengan *li'an*, maka tidak menyebabkan keharaman di antara keduanya. Ini madzhab kami, dan demikian juga yang dikatakan oleh Abu Abdullah bin Hamid dan Al Kharaqi dari kalangan para sahabat Ahmad. Sementara Abu Bakar bin Abdul Aziz dari kalangan mereka mengatakan, "Itu menyebabkan keharaman di antara anak yang menyusu dan si pezina, atau yang tidak mengakui anak dengan *li'an*. Karena, itu mengandung makna yang menyebabkan keharaman, maka menjadi sama dalam hal boleh dan tidak bolehnya seperti halnya persetubuhan." Ini dikuatkan, bahwa jika dari lelaki yang menyebutuhi itu terjadi susu dan anak, kemudian anak menyebabkan keharaman antara dirinya dengan yang menyetubuhi itu, maka begitu juga susu. Alasan lainnya adalah, karena itu adalah penyusuan yang disepakati menyebabkan keharaman kepada yang menyusui, maka itu menyebabkan keharaman kepada yang menyetubuhi, dan ini adalah bentuk *ijma'* ulama.

Yang menjadi dalil kami adalah, bahwa keharaman antara keduanya adalah cabang dari keharamannya kebapakan, maka karena tidak ditetapkan keharamannya kebapakan, maka tidak ditetapkan pula keharaman dari apa yang merupakan cabangnya.

Sedangkan wanita yang menyusui, maka si anak yang menyusu itu diharamkan baginya dan dinisbatkan kepadanya pada semuanya. Begitu juga semua anak-anak dan kerabat dari wanita ini yang diharamkan baginya juga diharamkan bagi si anak yang menyusu ini, sebagaimana dalam penyusuan dengan susu yang diperbolehkan.

Cabang: Apabila seorang lelaki mengeluarkan susu, lalu disusukan kepada seorang anak yang berumur kurang dari dua tahun sebanyak lima kali secara terpisah-pisah, maka itu tidak menyebabkan keharaman. Al Karabisi berkata, "Itu menyebabkan keharaman sebagaimana halnya susu wanita." Dalil kami adalah firman Allah ﷻ,

وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ

"*Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 233).

Allah telah menetapkan penyusuan yang terkait dengan hukum yaitu dari kalangan ibu, sedangkan lelaki ini bukan bapaknya dan bukan jenis ibu sehingga penyusuannya itu tidak terkait dengan hukum. Alasan lainnya adalah, karena susunya itu tidak dijadikan sebagai makanan bayi, maka tidak terkait dengan keharaman, seperti halnya susu binatang.

Ibnu Ash-Shabbagh berkata, "Dan karena itu adalah masjid, dan diqiyaskan padanya susu wanita yang telah meninggal dunia." Apabila seorang *khutsa musykil* (banci yang tidak jelas) mengeluarkan susu lalu dia menyusui seorang anak, sementara kami katakan, bahwa susu lelaki itu tidak terkait dengan keharaman, maka para ulama madzhab kami berbeda pendapat mengenai ini. Abu Ishaq Al Marwazi mengatakan, "Kaum wanita melihatnya, apabila mereka mengatakan bahwa susu yang deras seperti ini hanya susu wanita dan tidak keluar susu lelaki seperti ini tetapi hanya berasal dari wanita, maka hilanglah hukum ketidak jelasannya, dan si banci dihukumi sebagai wanita, dan susunya diperlakukan sebagai susu wanita. Namun jika mereka

mengatakan, bahwa adakalanya lelaki itu mengeluarkan susu, maka perkara anak yang menyusu ini di-*tawaqquf*kan." Mayoritas ulama madzhab kami mengatakan, bahwa ketidak jelasannya itu tidak hilang dengan status susu, tetapi perkara anak yang menyusu di-*tawaqquf*kan. Jika ternyata banci itu adalah wanita, maka penyusuan tersebut masih terkait dengan keharaman, namun jika ternyata dia adalah lelaki, maka penyusuan itu tidak terkait dengan keharaman. Karena adakalanya susu keluar dari laki-laki sebagaimana keluar dari wanita.

Diceritakan dari Asy-Syafi'i, bahwa dia berkata, "Aku melihat seorang lelaki menyusui di majelis Harun Ar-Rasyid." Apabila banci ini meninggal dunia sebelum hilang ketidak jelasannya, maka yang menjadi pendapat *madzhab* adalah, bahwa itu tidak menyebabkan keharaman karena penyusuannya, karena asalnya tidak ditetapkan keharaman.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila seorang wanita menyusui seorang anak, dimana susu ini dari seorang suami, lalu sang suami menthalaknya, kemudian dia menikah dengan suami lainnya, maka susu ini milik suami yang pertama hingga si wanita hamil dari suami yang kedua, dan juga sampai kepada keadaan keluarnya susu karena kehamilan ini. Jika wanita ini menyusui seorang anak, maka anak ini menjadi anak suami pertamanya, baik ada susu tambahan maupun tidak, terhenti kemudian kembali ataupun tidak terhenti. Karena tidak ada sebab terjadinya susu ini selain suami pertama. Apabila kehamilan dari suami yang kedua sampai kepada

keadaan turunnya susu akibat kehamilan ini, maka jika susu tidak bertambah, maka itu adalah dari suami pertama. Lalu apabila wanita ini menyusui seorang anak dengan susu ini, maka anak ini menjadi anak dari suami yang pertama, karena susunya tidak berubah, namun jika bertambah lalu dia menyusui seorang anak, maka mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Dalam *qaul qadim*, Asy-Syafi'i mengatakan, bahwa itu adalah anak mereka berdua (suami pertama dan kedua), karena *zhahir*-nya bahwa tambahan itu akibat kehamilan, dan anak yang menyusu dengan susu keduanya itu menjadi anak dari keduanya.

Sedangkan dalam *qaul jadid* Asy-Syafi'i mengatakan, bahwa itu adalah anak suami pertama. Karena susu itu dari suami pertama. Bisa jadi juga tambahan itu karena kelebihan makanan, dan bisa jadi karena faktor kehamilan, namun yang diyakini tidak dihilangkan dengan keraguan. Jika susu terhenti kemudian kembali lagi di waktu biasanya keluar susu di saat hamil, lalu si wanita menyusui seorang anak tersebut dengan susu ini, maka mengenai ini ada tiga pendapat:

Pendapat Pertama: Itu adalah anak dari suami pertama, karena susu diciptakan sebagai makanan bayi selain dari kehamilan, dimana si anak terkait dengan suami yang pertama sehingga anak yang menyusu dengannya adalah anaknya.

Pendapat Kedua: Itu dari suami yang kedua, karena susu dari suami pertama telah terhenti, maka

zhahir-nya bahwa itu terjadi karena kehamilan, dimana kehamilan ini dari suami yang kedua, maka anak yang menyusu dengan susu ini adalah anaknya (suami kedua).

Pendapat Ketiga: Itu adalah anak keduanya (suami pertama dan kedua), karena masing-masing dari keduanya itu memiliki tanda yang menunjukkan, bahwa itu adalah susunya, maka anak yang menyusu dengan susu ini sebagai anak mereka berdua. Apabila si wanita melahirkan kandungan dan menyusui seorang anak, maka anak yang disusuinya ini adalah anak suami yang kedua dalam semua keadaannya baik susu itu bertambah ataupun tidak, baik berkelanjutan ataupun terputus lalu kembali, karena kebutuhan bayi kepada susu menghalangi terjadinya susu dari orang lain.

Penjelasan:

Apabila sang anak disusui dari seorang suami yang menthalaknya, lalu dia menikah lagi dengan suami lainnya, maka tidak lepas dari lima kondisi:

Kondisi Pertama: Tetapnya susu suami yang pertama dengan keadaannya; tidak bertambah dan tidak berkurang, serta tidak melahirkan dari suami yang kedua. Maka itu adalah milik suami pertama, baik si wanita itu hamil dari suami yang kedua ataupun tidak. Kami tidak mengetahui adanya perbedaan pendapat mengenai ini, karena susu itu milik suami pertama, dan tidak diperbaharui dengan apa yang berasal dari suami yang kedua, sehingga tetap menjadi milik suami pertama.

Kondisi Kedua: Si wanita tidak hamil dari suami yang kedua, maka susu itu milik suami pertama; baik bertambah ataupun tidak, baik terhenti kemudian kembali lagi ataupun tidak terhenti.

Kondisi Ketiga: Si wanita itu melahirkan dari suami yang kedua, maka itu adalah susunya. Ibnu Al Mundzir berkata, "Telah sepakat pada ini setiap ahli ilmu yang kami hafal darinya." Ini juga merupakan pendapat Abu Hanifah dan Ahmad, baik susu itu bertambah maupun tidak, dan baik terhenti maupun berkesinambungan. Karena susu suami yang pertama itu terhenti dengan kelahiran anak dari suami yang kedua, sebab kebutuhan bayi kepada susu menghalangi terjadinya susu itu dari orang lain.

Kondisi Keempat: Apabila kehamilan itu sampai pada keadaan menurunkan susu sehingga bertambah, maka mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Pendapatnya di dalam *qaul qadim,* bahwa susu itu milik keduanya (suami pertama dan kedua), dan menyebabkan keharaman antara si anak dan keduanya, karena bertambahnya itu akibat terjadinya kehamilan cukup jelas bahwa susu itu darinya, dan tetapnya susu dari suami yang pertama mengindikasikan, bahwa asalnya darinya, maka si anak dikaitkan kepada keduanya. Demikian juga pendapat ulama madzhab Hanbali.

Pendapat Kedua: Susu itu adalah milik suami pertama, karena susu itu miliknya secara meyakinkan. Bisa jadi juga bertambahnya susu itu akibat makanan atau berputarnya anak pada puting susu sehingga merangsang puting susu sebagai dampak rasa keibuan pada anak yang disusui, sehingga air

susunya semakin banyak lantaran sebab-sebab kejiwaan yang berupa kasih sayang yang diberikan Allah ke dalam hati wanita.

Pengalamanku, ketika aku masih menyusu, sementara ibu meninggal enam bulan setelah melahirkanku, sedangkan nenekku dari pihak bapak telah mencapai usia delapan puluh tahun, lalu keluar susu dari puting susunya sebagai rahmat bagiku dan belas kasian atas kebinasaan (orang tuaku). Ini termasuk sebab-sebab yang dianugerahkan Allah kepadaku agar aku tetap hidup. Maka diharamkan bagiku anak-anak perempuan paman-paman dan bibi-bibiku. Susu di putingnya terus berlanjut hingga memasuki usia seratusan. Allah menciptakan susu bagi anak ketika keberadaannya itu untuk menutupi kebutuhan sang anak dan demi memelihara hidupnya.

Sementara Abu Hanifah berkata, "Itu adalah milik suami yang pertama selama dia tidak melahirkan dari suami kedua."

Kondisi Kelima: Susu dari suami yang pertama terhenti, kemudian keluar lagi karena kehamilan dari suami yang kedua, maka mengenai ini ada tiga pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Itu adalah anaknya suami pertama. Demikian pendapat Abu Hanifah. Karena kehamilan tidak selalu menyebabkan susu, tetapi Allah ﷻ menciptakannya karena kebutuhan sang anak kepadanya. Tadi telah diulas saat menyinggung pendapat Asy-Syafi'i dalam *qaul jadid*.

Pendapat Kedua: Itu adalah anak suami yang kedua. Ini merupakan pendapat yang dipilih oleh Abu Al Khaththab dari kalangan ulama Hanbali. Karena susu dari suami yang pertama itu telah terhenti, maka hukumnya hilang dengan terhentinya, dan susu terjadi lagi karena kehamilan dari suami yang kedua, maka itu

adalah miliknya, sebagaimana apabila si wanita tidak memiliki susu dari suami pertama.

Pendapat Ketiga: Itu adalah anak keduanya (suami pertama dan kedua). Demikian itu, karena susu itu tadinya dari suami pertama, lalu ketika susu itu ada lagi maka itu adalah akibat dari terjadinya kehamilan. Sehingga secara zhahir, bahwa susu dari suami yang pertama tetap akibat kehamilan dari suami yang kedua. Maka si anak dikaitkan kepada keduanya, sebagaimana halnya jika susu itu tidak pernah terhenti.

Cabang: Apabila seorang lelaki mempunyai seorang istri, lalu apabila si istri melahirkan anak darinya, lalu jika susu yang turun kepada si anak itu milik mereka (suami-istri ini), lalu suami menthalaknya dan susu itu masih terus berlanjut, maka susu ini milik mereka berdua selama si istri belum menikah dengan lelaki lainnya. Apabila itu ada setelah masa *iddah* dari suami yang pertama itu habis dan dia menikah dengan suami lainnya, maka susu itu dari suami yang pertama selama dia belum hamil dari suami yang kedua, atau belum digaulinya; baik susu itu terhenti kemudian kembali lagi ataupun tidak terhenti, juga baik susu itu bertambah ataupun berkurang, karena susu itu turun untuk anak, dan di sini tidak ada anaknya dari suami yang pertama.

Apabila dia hamil dari suami yang kedua maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila tidak sampai pada keadaan dimana susu tersebut keluar karena kehamilan, maka Ibnu Ash-Shabbagh memperkirakannya selama empat puluh hari.

Sedangkan Syaikh Abu Hamid mengatakan, "Hal ini dikembalikan kepada pengetahuan sebelumnya. Manakala sampai

pada waktu itu, apabila susu itu masih tetap pada keadaannya, tidak bertambah, maka itu adalah dari suami pertama. Dan manakala dia menyusui seorang anak dengannya dengan penyusuan yang sempurna, maka itu menjadi anak suami pertama, tidak menjadi anak dari suami yang kedua. Jika susu itu bertambah dan dia menyusui seorang anak dengan susu itu, maka mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Dalam *qaul qadim*, Asy-Syafi'i mengatakan, "Itu adalah anak mereka berdua." Demikian juga pendapat Muhammad, Zufar dan Ahmad. Karena susu yang tadinya dari suami yang pertama terus berlanjut. Dan *zhahir*-nya bahwa itu adalah miliknya. Maka jika setelah hamil dari suami yang kedua susu itu bertambah di waktu yang biasanya susu itu keluar, maka *zhahir*-nya bahwa pertambahan itu karena kehamilan dari suami yang kedua, maka anak yang disusui dengan susu ini menjadi anak mereka berdua. Sebagaimana jika dua wanita memerah susu di dalam satu cangkir, atau ke mulut seorang anak, maka dihukum terjadinya satu penyusuan dari masing-masing dari kedua wanita ini.

Sementara dalam *qaul jadid*, Asy-Syafi'i mengatakan, "Itu anaknya suami yang pertama saja." Demikian juga pendapat Abu Hanifah. Karena susu itu dari suami yang pertama dengan meyakinkan, sedangkan pertambahan itu bisa jadi karena kehamilan dari suami yang kedua, dan bisa jadi karena kelebihan makanan, sehingga tidak ditetapkan milik suami yang kedua karena keraguan.

Jika susu dari suami yang pertama terhenti dan susunya kembali mengalir setelah dia hamil, maka mengenai ini ada tiga pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Itu adalah anak suami yang pertama saja. Demikian juga pendapat Abu Hanifah. Karena susu itu hanya untuk anak jika anak tersebut makan dengannya, sehingga susu itu adalah miliknya.

Pendapat Kedua: Itu adalah anak suami yang kedua saja. Demikian juga pendapat Abu Yusuf. Karena ketika susu terhenti kemudian kembali, maka secara *zhahir* yang terhenti itu adalah susu suami pertama, dan susu kedua adalah milik suami yang kedua.

Pendapat Ketiga: Itu adalah anak mereka berdua (suami pertama dan kedua). Karena masing-masing dari keduanya memiliki tanda yang menunjukkan bahwa susu itu miliknya, sehingga ditetapkan pada keduanya.

Apabila si wanita menyusui anak dari suami yang kedua, maka susu itu dari suami yang kedua dalam keadaan apa pun. Karena susu itu mengikuti anak, dan anak di sini adalah anak suami yang kedua, sehingga susu itu miliknya.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: "Pasal: Apabila dua lelaki menggauli seorang wanita dengan penggaulan yang mengaitkan nasab, lalu si wanita melahirkan anak, dan dia menyusui seorang anak dengan susu itu, maka anak itu adalah anaknya, dan bayi terlahir itu dinasabkan kepadanya. Karena susu itu mengikuti anak. Jika anak itu meninggal dunia dan ahli garis keturunan tidak menasabkan, dan tidak pula dinasabkan kepada salah satunya –maka jika dia memiliki anak– dia dapat menggantikan posisinya dalam pernasaban. Namun jika

dinasabkan kepada salah salah satunya, maka anak yang menyusu itu menjadi anak dari lelaki yang si bayi tadi dinasabkan kepadanya. Namun jika dia tidak mempunyai anak, maka mengenai anak yang menyusu dengan susunya itu ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Itu adalah anak mereka berdua, karena susu itu terkadang berasal dari persetubuhan, dan bisa juga karena anak.

Pendapat Kedua: Itu tidak menjadi anak mereka berdua, karena anak yang menyusu mengikuti yang sesuai, sedangkan yang sesuai itu tidak boleh menjadi anak keduanya, maka demikian juga anak yang menyusu. Berdasarkan hal ini, apakah anak yang menyusu itu diberi pilihan untuk bernasab kepada salah satunya? Mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak diberi pilihan, karena tidak diperlihatkan kepada ahli garis keturunan, sehingga dia tidak diberi hak pilih untuk bernasab.

Pendapat Kedua: Diberi hak pilih, karena dengan adanya penyusuan akhlak dan tabi'at anak itu condong kepada orang yang dia menyusu dengan susunya. Oleh karena itu, diriwayatkan bahwa Nabi ﷺ bersabda, أَنَا أَفْصَحُ الْعَرَبِ وَلاَ فَخْرَ، بَيْدَ أَنِّي مِنْ قُرَيْشٍ وَنَشَأْتُ فِي بَنِي سَعْدٍ وَارْتَضَعْتُ فِي بَنِي زُهْرَةَ. *"Aku adalah orang Arab yang paling fasih, dan aku tidak membanggakan diri. Kendatipun aku berasal dari Quraisy, tetapi aku tumbuh di tengah Bani Sa'd, dan aku menyusu di Bani Zuhrah."*

Karena itu dikatakan: "Baiknya akhlak anak itu jika baik pulalah wanita yang menyusuinya. Dimana buruknya akhlaknya itu juga buruknya akhlak orang yang menyusuinya." Maka jika kami katakan bahwa dia boleh memilih lalu bernasab kepada salah satunya, maka dia menjadi anak susunya. Namun jika kami katakan tidak boleh memilih, maka apakah dia boleh menikah dengan anak perempuan mereka? Mengenai ini ada tiga pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Ini yang lebih *shahih.* Bahwa tidak halal baginya menikahi anak perempuan salah seorang dari mereka, karena walaupun kita tidak mengetahui mana bapak yang sebenarnya dari keduanya itu, hanya saja kita tahu pasti bahwa anak perempuan dari salah satunya itu adalah saudaranya, sedangkan anak perempuan dari yang lainnya adalah wanita asing baginya. Maka dia tidak boleh menikahi satu pun dari keduanya. Sebagaimana jika saudara perempuannya berbaur dengan wanita lain.

Pendapat Kedua: Dia boleh menikah dengan anak perempuan mana pun dari keduanya. Lalu jika dia telah menikahinya, maka diharamkan anak perempuan lainnya, karena asalnya pada anak perempuan masing-masing dari keduanya adalah diperbolehkan, dan dia ragu dalam pengharamannya, sedangkan keyakinan tidak boleh dihilangkan dengan keraguan. Apabila dia telah menikahi salah satunya, maka dinyatakan yang menjadi saudaranya adalah perempuan lainnya, maka diharamkan menikahinya selamanya. Sebagaimana jika

air suci dan air najis tersamarkan, lalu dia berwudhu dari salah satunya dengan ijtihad, maka dinyatakan najis pada air lainnya, dan dia tidak boleh berwudhu dengan itu.

Pendapat Ketiga: Dia boleh menikahi setiap anak perempuan itu, kemudian menthalaknya, lalu menikahi yang lainnya. Karena larangan tidak pasti pada salah satunya. Sebagaimana dibolehkan shalat dengan ijtihad ke suatu arah, kemudian shalat ke arah lainnya dengan ijtihad pula. Dimana diharamkan juga menyatukan antara keduanya, karena larangan itu dipastikan pada penghimpunan, sehingga menjadi seperti dua lelaki yang melihat seekor burung, kemudian salah satunya berkata, "Apabila ini burung gagak, maka budakku merdeka." Sementara yang lainnya berkata, "Apabila bukan burung gagak, maka budakku merdeka." Lalu burung itu terbang tanpa diketahui apakah itu burung gagak ataukah bukan, maka tidak seorang pun dari keduanya yang memerdekakan dengan kepemilikan yang diragukan. Jika kedua budak dimiliki oleh satu orang, maka salah satunya merdeka karena keduanya berpadu di dalam kepemilikannya.

Pasal: Apabila istrinya membawakan seorang anak lalu dia menyangkalnya dengan *li'an*, kemudian si wanita ini menyusui anak dengan susunya, maka anak itu menjadi anak si wanita tersebut, namun tidak menjadi anak bagi sang suami ini. Karena susu itu mengikuti anak, sedangkan anak menetapkan nasab dari wanita tanpa menetapkan dari suami, maka begitu

juga anak. Jika dia mengakui anak, maka anak itu menjadi anaknya, karena susuan itu mengikuti anak.

Pasal: Apabila seorang lelaki mempunyai lima *ummul walad*, lalu mereka mengeluarkan susu darinya, lalu seorang bayi menyusu dari masing-masing dari mereka satu kali penyusuan, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Ini merupakan pendapatnya Abu Al Abbas bin Suraij, Abu Al Qasim Al Anmathi, dan Abu Bakar bin Al Haddad Al Mishri: Bahwa sang majikan tidak menjadi bapak si anak, karena itu adalah penyusuan yang tidak menyebabkan keibuan, sehingga itu tidak menyebabkan kebapaan.

Pendapat Kedua: Ini pendapatnya Abu Ishaq dan Abu Al Abbas bin Al Qash, bahwa sang majikan menjadi bapaknya si anak. Inilah yang benar. Karena si anak menyusu dari susunya sebanyak lima penyusuan, sehingga dia menjadi anaknya. Apabila seorang lelaki mempunyai lima saudara perempuan, lalu seorang anak menyusu dari masing-masing mereka satu kali penyusuan, apakah anak ini menjadi saudara laki-laki ini? Maka dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Penjelasan:

Diriwayatkan dengan *shahih,* bahwa Nabi ﷺ menyusu dari Tsuwaibah, budaknya Abu Lahab, dia menyusuinya selama beberapa hari, dan menyusu pula bersamanya Abu Salamah Abdullah bin Abdul Asyad Al Makhzumi dengan susu anaknya;

Masruh, di samping itu dia juga menyusui Hamzah bin Abdul Muththalib –dan ada perbedaan pendapat mengenai keislaman keduanya–, kemudian beliau disusui oleh Halimah As-Sa'diyah dengan susu anaknya; Abdullah, saudara Unaisah dan Jadzamah, yaitu Asy-Syaima`, anak-anaknya Al Harits bin Abdul Uzza bin Rifa'ah As-Sa'di, dan ada perbedaan pendapat mengenai keislaman kedua ibu-bapak susunya. Di samping itu dia juga menyusui anak pamannya; Abu Sufyan bin Al Harits bin Abdul Muththalib, dia sangat memusuhi Rasulullah ﷺ, kemudian dia masuk Islam di tahun penaklukan Makkah dan keislamannya pun baik. Sementara pamannya disusui di Bani Sa'd bin Bakr, lalu ibunya menyusui Rasulullah ﷺ ketika beliau di tempat ibunya; Halimah. Maka Hamzah adalah saudara sesusuan Rasulullah ﷺ dari dua sisi, yaitu dari Tsuwaibah dan dari As-Sa'diyah.

Sedangkan para pengasuh Nabi ﷺ adalah: Ibunya; Aminah binti Wahb bin Abdi Manaf bin Zuhrah bin Kilab. Yang lainnya adalah Tsuwaibah, Halimah, dan Asy-Syaima`; anak perempuannya, yaitu saudara susunya, yang mengasuh beliau bersama ibunya, dan dialah yang datang kepada beliau dalam utusan Hawazin lalu beliau menghamparkan sorbannya untuknya, dan mendudukkannya di atasnya sebagai pemeliharaan atas haknya.

Cabang: Apabila seorang lelaki menikahi seorang wanita lalu menggauli kemudian menceraikannya, lalu wanita ini di masa *iddah*-nya menikah lagi dengan lelaki lain, kemudian suami yang kedua ini menggaulinya karena tidak mengetahui perihal keharamannya, lalu wanita ini melahirkan anak, dan menyusui seorang anak dengan susunya, maka anak yang disusui ini menjadi

anaknya. Sedangkan bapak susuannya, jika memungkinkan anak yang lahir itu dari suami yang pertama dan bukan dari suami yang kedua, maka anak susuan ini menjadi anak susu suami pertama, bukan suami yang kedua. Namun, jika memungkinkan anak yang lahir itu sebagai anak salah satunya, maka tidak mungkin sebagai anak yang lainnya. Namun jika memungkinkan si anak yang lahir ini dari masing-masing keduanya, maka diperlihatkan kepada ahli garis keturunan, lalu jika ahli pembaca garis keturunan itu mengaitkannya kepada salah satu dari dua suami tersebut, maka anak susuan itu juga menjadi anaknya.

Apabila ahli pembaca garis keturunan mengaitkan anak yang lahir itu kepada kedua suami, atau mengesampingkan dari keduanya, atau tidak ada ahli pembaca garis keturunan, atau perihalnya sulit dipastikan, maka si anak dibiarkan sampai besar lalu dinasabkan kepada orang dimana tabi'at sang anak condong kepadanya. Apabila dia telah bernasab kepada salah satunya, maka dapat dinasabkan kepadanya, dan anak susu itu juga dikaitkan kepadanya. Apabila si anak kurang akal atau gila, maka tidak sah penasabannya. Jika anak ini mempunyai anak, maka tidak sah menasabkannya kepada salah satunya selama ayahnya masih hidup. Jika si anak meninggal dunia sebelum dikaitkan kepada salah satunya oleh ahli pembaca garis keturunan, atau penasaban, dan anak tersebut menggantikan posisinya dalam pernasaban kepada salah satunya, maka jika dia bernasab kepada salah satunya, sehingga anak susuan itu juga mengikutinya.

Apabila anak ini tidak mempunyai anak, Asy-Syafi'i berkata, "Nasabnya hilang." Maksudnya, bahwa dia tidak dinasabkan kepada salah satunya. Lalu, bagaimana hukumnya si anak susuan tersebut? Dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia merupakan anak susuan keduanya (suami pertama dan kedua), karena susu bisa terjadi lantaran adanya persetubuhan, dan bisa juga terjadi karena anak. Oleh karena itu anak ini tidak boleh menikah dengan anak perempuan salah satu dari keduanya.

Pendapat kedua: Dia tidak menjadi anak dari keduanya, karena anak yang menyusu itu mengikuti anak. Maka karena dia tidak menjadi anak dari keduanya, maka begitu juga anak susuan itu.

Berdasarkan ini, apakah dia boleh bernasab kepada orang yang tabi'atnya serupa dengannya, dengan alasan dia telah menyusu dengan susu dari keduanya? Mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak boleh bernasab kepada salah satunya, karena anak hanya dibolehkan bernasab kepada salah satunya, sebab dia diciptakan dari air mani salah satunya, sementara manusia ditabi'atkan condong kepada yang dia diciptakan dari air maninya. Karena makna ini tidak terdapat pada si anak susu, maka boleh memperlihatkan si anak kepada ahli pembaca garis keturunan (untuk ditetapkan nasabnya), dan tidak boleh memperlihatkan si anak susu kepada ahli garis keturunan (untuk dikaitkan).

Pendapat Kedua: Boleh bernasab kepada yang tabi'atnya serupa dengan dirinya, karena tabi'at seseorang itu condong kepada sosok dimana dia menyusu dengan susunya, sebab susu itu mempengaruhi tabi'at.

Apabila wanita yang menyusui itu memiliki suatu sifat dari akhlak yang baik atau lainnya, maka itu beralih kepada yang disusuinya. Oleh karena itu, Nabi ﷺ bersabda,

أَنَا أَفْصَحُ الْعَرَبِ وَلَا فَخْرَ، مَبْدَئِي مِنْ قُرَيْشٍ، وَنَشَأْتُ فِي بَنِي سَعْدٍ، وَارْتَضَعْتُ فِي بَنِي زُهْرَةَ.

"*Aku adalah orang Arab yang paling fasih, dan aku tidak membanggakan diri. Aku berasal dari Quraisy, dan aku tumbuh di tengah Bani Sa'd, dan aku menyusu di Bani Zuhrah.*"

Redaksi, *Mabda'i* yaitu karena aku berasal dari Quraisy.

Diriwayatkan, bahwa Umar melihat seorang lelaki, lalu ia berkata, "Engkau dari Bani Fulan?" Lelaki itu menjawab, "Aku bukan dari mereka secara nasab, tetapi aku dari mereka secara susuan." Ada yang mengatakan, bahwa jika bayi diminumi susu binatang, maka akan bertabi'at binatang. Maka jika kami katakan bahwa anak susu itu bisa dinasabkan kepada salah satunya, lalu dia bernasab kepada salah satunya, maka dia menjadi anaknya, dan dia boleh menikah dengan anak perempuan dari yang lainnya. Namun jika kami katakan, bahwa dia tidak boleh bernasab kepada salah satunya, maka apakah dia boleh menikah dengan anak perempuan dari salah satunya? Mengenai ini ada tiga pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak menikahi anak perempuan dari salah satunya. Ini pendapat yang dipilih oleh Syaikh Abu Ishaq. Karena kita yakin, bahwa salah satunya haram baginya walaupun kita tidak tahu pasti yang mananya, maka kami

mengharamkan baginya, sebagaimana jika saudara perempuannya berbaur dengan wanita asing dan menjadi samar baginya.

Pendapat Kedua: Ini merupakan pendapat yang menjadi pilihan Abu Ali bin Abu Hurairah, bahwa dia boleh menikahi anak perempuan dari salah satunya. Maka jika dia telah menikahi anak perempuan dari salah satunya, maka yang lain diharamkan baginya selamanya. Karena sebelum menikah boleh mengharamkan masing-masing dari keduanya, lalu apabila setelah menikahi salah satunya, maka telah diputuskan bahwa yang lainnya haram baginya, sehingga yang lainnya itu haram baginya selamanya. Sebagaimana jika ada dua bejana yang samar baginya, mana yang bernajis dan mana yang tidak, lalu setelah berijtihad dia menetapkan kesucian salah satunya dan berwudhu dengannya, maka yang najis itu telah dipastikan pada yang lainnya.

Pendapat Ketiga: Ini merupakan pendapatnya Abu Ishaq serta pilihannya Abu Hamid, yaitu bahwa dia boleh menikahi anak perempuan dari masing-masing dari keduanya secara tersendiri. Karena, sebelum penyusuan itu keduanya halal baginya, sedangkan setelahnya kita ragu akan keharaman keduanya, sedangkan yang diyakini adalah bahwa itu tidak dihilangkan dengan keraguan. Namun dia tidak boleh menyatukan keduanya, karena kesalahan itu diyakini ada di dalam penyatuan tersebut. Sebagaimana jika dua lelaki melihat seekor burung, lalu salah satunya berkata, "Jika ini burung gagak, maka budakku merdeka." Sementara yang satu lagi berkata, "Jika ini bukan burung gagak, maka budakku merdeka." Lalu burung itu terbang tanpa diketahui dengan pasti, maka tidak satu pun dari keduanya yang memerdekakan budaknya. Namun jika kedua budak itu berada di dalam kepemilikan salah satunya, maka Syaikh Abu Ishaq berkata,

"Dimerdekakan salah satunya karena itu." Sementara Abu Hamid berkata, "Dimerdekakan budak yang lainnya karena itu." Karena mempertahan budaknya itu berarti merupakan pengakuan darinya akan kemerdekaan budak yang lainnya.

Cabang: Apabila istrinya melahirkan seorang anak, lalu dia menyusui seorang anak lainnya dengan susunya itu, kemudian sang suami menyangkal anak yang lahir ini dengan *li'an*, maka anak susuan ini menjadi anak si istri ini, namun tidak menjadi anak si suami, karena anak susuan ini mengikuti hukum anak yang lahir tersebut. Apabila nasab anak yang lahir itu belum ditetapkan, maka anak susuan itu tidak menjadi anaknya. Apabila seorang lelaki berzina dengan seorang wanita, lalu wanita ini melahirkan seorang anak, kemudian dengan susunya itu dia menyusui seorang anak lainnya, maka ditetapkan keharaman di antara keduanya dan anak-anak dari wanita yang menyusui ini, namun tidak ditetapkan keharaman antara wanita yang menyusui dengan lelaki yang berzina itu, karena statusnya mengikuti si anak, sedangkan si anak tidak ditetapkan nasabnya darinya. Begitu juga si anak susuan. Namun yang lebih hati-hati bagi lelaki yang berzina ini adalah agar tidak menikahinya. Abu Hanifah berkata, "Dia tidak boleh menikahinya." Dalilnya telah dikemukakan pada pembahasan tentang nikah.

Cabang: Apabila seorang lelaki mempunyai lima *ummul walad* yang memiliki anak darinya, lalu seorang anak lainnya menyusu dari masing-masing mereka sebanyak satu kali penyusuan, maka masing-masing mereka tidak menjadi ibu baginya, karena dia hanya menyusu satu kali darinya dengan

sempurna. Lalu, apakah majikan mereka menjadi bapak baginya? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Ini merupakan pendapatnya Ibnu Suraij, Al Anmathi dan Ibnu Al Haddad: Bahwa sang majikan tidak menjadi bapak baginya, karena kebapaan mengikuti keibuan, sehingga karena penyusuan ini tidak menyebabkan keibuan, maka itu juga tidak menyebabkan kebapaan.

Pendapat Kedua: Ini merupakan pendapatnya Abu Ishaq Al Marwazi, Ibnu Al Qash, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, dan Syaikh Abu Ishaq, dimana inilah yang *shahih*: Bahwa dia menjadi bapak baginya, karena si anak menyusu dari susunya sebanyak lima penyusuan secara terpisah. Maka ini sebagaimana jika dia menyusu demikian dari salah seorang dari mereka.

Apabila seorang lelaki mempunyai lima saudara perempuan yang mempunyai susu, lalu seorang bayi menyusu kepada masing-masing dari mereka sebanyak satu kali penyusuan, maka masing-masing mereka tidak menjadi ibu baginya. Lalu, apakah laki-laki ini menjadi paman baginya? Mayoritas ulama madzhab kami mengatakan, bahwa ada dua pendapat Asy-Syafi'i mengenai ini seperti pada masalah sebelumnya.

Syaikh Abu Hamid berkata, "Apabila kami katakan menjadi paman, maka anak susu ini tidak boleh menikah dengan satu pun dari yang menyusuinya, karena dia itu telah menjadi bibinya." Ibnu Ash-Shabbagh berkata, "Ini jauh dari kebenaran, karena status paman adalah cabang dari status ibu, maka jika tidak ditetapkan keibuan, maka juga tidak ditetapkan status paman. Beda halnya dengan status bapak."

Apabila seorang wanita mempunyai lima anak perempuan yang memiliki susu, lalu seorang bayi menyusu dari masing-masing mereka sebanyak satu penyusuan, maka tidak satu pun dari mereka yang menjadi ibu baginya, lalu apakah sang wanita ini menjadi nenek baginya? Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata, "Orang yang mengatakan tentang kelima *ummul walad* bahwa majikannya tidak menjadi bapak baginya, maka di sini dia mengatakan bahwa ibunya para wanita yang menyusuinya itu juga tidak menjadi nenek baginya. Sedangkan yang di sana mengatakan, bahwa majikan mereka menjadi bapaknya, sehingga berkenaan dengan nenek di sini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak menjadi nenek baginya, karena statusnya sebagai nenek adalah cabang dari status anak perempuannya sebagai ibu. Jika status ibu tidak di tetapkan, maka dia juga tidak ditetapkan sebagai nenek.

Pendapat Kedua: Dia menjadi nenek baginya. Ini pendapat yang dipilih oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib. Karena dia menyusu dari susu anaknya sebanyak lima penyusuan secara terpisah. Maka ini sebagaimana jika anak itu menyusu dari salah seorang mereka. Jika kami mengatakan dengan pendapat ini, maka menurut pendapat *madzhab*, tidak halal baginya menikahi salah satu dari para wanita yang menyusuinya itu, karena dia merupakan anak perempuan neneknya, dan tidak halal baginya menikahi anak perempuan neneknya dari nasab, maka begitu pula yang berasal dari penyusuan.

Apabila seorang lelaki mempunyai ibu yang memiliki susu, saudara perempuan yang mempunyai susu, anak perempuan yang mempunyai susu, istri yang mempunyai susu dan istrinya saudara

yang mempunyai susu, lalu seorang bayi menyusu dari masing-masing mereka sebanyak satu kali penyusuan, maka tidak satu pun dari mereka yang menjadi ibu baginya. Lalu, apakah ditetapkan keharaman antara dirinya dengan lelaki ini? Berdasarkan ketetapan keharaman pada nenek pada conoth kasus sebelumnya; jika kami katakan tidak ditetapkan keharaman bagi nenek, maka di sini lebih tidak ditetapkan lagi. Namun jika kami katakan ditetapkan keharaman bagi nenek tadi, maka di sini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Ditetapkan, karena telah terdapat bilangan pada haknya.

Pendapat Kedua: Tidak ditetapkan, karena penyusuan-penyusuan itu dari pihak-pihak yang berbeda, sehingga tidak mungkin dia disebut bapak baginya, tidak pula saudara, tidak pula kakek, dan tidak pula paman, beda halnya dengan nenek.

Cabang: Apabila seorang lelaki mempunyai istri yang memiliki susu darinya, lalu dengan susu ini dia menyusui seorang anak sebanyak tiga kali penyusuan, kemudian suami ini menthalaknya, lalu masa *iddah*-nya habis, dan kemudian dia menikah lagi dengan lelaki lain dan melahirkan anak darinya, lalu dia menyusui lagi anak tadi dua kali penyusuan, maka wanita ini menjadi ibu baginya, dan tidak satu pun dari kedua suami ini yang menjadi bapak baginya, karena dia tidak menyusu sebanyak lima kali dari salah satunya.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila seorang lelaki mempunyai istri yang masih kecil, lalu dia minum

susu ibu suaminya lima penyusuan, maka gugurlah pernikahan antara keduanya, karena dia menjadi saudara perempuannya. Apabila seorang lelaki mempunyai istri yang sudah besar dan istri yang masih kecil, lalu yang besar menyusui yang kecil sebanyak lima kali penyusuan, maka gugurlah pernikahan mereka, karena tidak boleh dia memperistri seorang wanita dan anak perempuannya. Jika seorang lelaki mempunyai dua istri yang masih kecil, lalu datanglah seorang perempuan, kemudian dia menyusui salah satunya sebanyak lima penyusuan, lalu menyusui yang lainnya sebanyak lima penyusuan, maka mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Pernikahan keduanya digugurkan. Ini pendapat yang dipilih oleh Al Muzani. Karena, keduanya menjadi dua perempuan bersaudara, sehingga pernikahan keduanya itu menjadi gugur, sebagaimana jika perempuan itu menyusui keduanya dalam waktu bersamaan.

Pendapat Kedua: Pernikahan istri kedua itu gugur, karena gugurnya pernikahan itu terjadi oleh istri yang kedua, maka pernikahannya saja yang batal, sebagaimana jika dia menikahi salah satu dari dua wanita bersaudara setelah menikahi saudaranya.

Pasal: Orang yang merusak pernikahan seorang wanita dengan penyusuan, maka menurut pendapat yang telah di-*nash*, bahwa dia diharuskan membayar setengah mahar standar, dan juga me-*nash* terkait dua

saksi thalak. Namun jika keduanya rujuk, maka ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Keduanya diharuskan membayar mahar standar.

Pendapat Kedua: Keduanya diharuskan membayar setengah mahar standar. Para ulama madzhab kami berbeda pendapat mengenai hal ini, dimana Abu Sa'id Al Isthakhri menukil jawaban hal ini dari salah satu antara dua masalah yang dinukil kepada masalah lainnya dan menjadikannya sebagai dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Diwajibkan mahar standar, karena dia telah merusak mahar, sehingga diwajibkan menanggung semuanya.

Pendapat Kedua: Diwajibkan setengah mahar standar, karena dia tidak menanggung bagi yang kecil kecuali setengah mahar, sehingga tidak diwajibkan atasnya lebih dari setengah pengganti.

Abu Ishaq berkata, "Di dalam penyusuan, diwajibkan setengah mahar, dan di dalam kesaksian diwajibkan semuanya." Perbedaan antara keduanya, bahwa di dalam penyusuan terjadi perceraian yang lahir dan batin serta rusaknya mahar, dimana telah kembali lagi kepadanya setengah pengganti tersebut sehingga diwajibkan atasnya setengah pengganti lainnya. Sedangkan di dalam kesaksian, maka itu tidak merusak mahar secara hakiki, tetapi hanya menghalangi antara dirinya dan apa yang dimilikinya, sehingga diwajibkan

menanggung semuanya. Yang *shahih* adalah teori Abu Ishaq, dan itu ada cabang pembahasannya.

Apabila seorang lelaki mempunyai istri yang masih kecil, lalu datang lima orang, kemudian masing-masing dari mereka menyusukannya dari susu ibunya sang suami atau saudara perempuannya sebanyak satu susuan, maka diwajibkan bagi masing-masing mereka seperlima dari setengah mahar (sepersepuluh mahar) karena kesamaan peran mereka dalam melakukan kerusakan. Jika mereka itu berjumlah tiga orang, lalu salah satunya menyusui satu susuan, sementara dua lainnya menyusui dengan dua susuan, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Diwajibkan atas masing-masing dari mereka sepertiga dari setengah (yaitu seperenam mahar standar), karena masing-masing dari mereka melakukan sebab kerusakan, sehingga mereka sama dalam tanggungannya, sebagaimana jika seorang lelaki melemparkan najis seukuran *daniq* ke dalam cuka dan yang lainnya seukuran dirham.

Pendapat Kedua: Disesuaikan dengan bilangan penyusuan, sehingga diwajibkan atas orang yang menyusui satu susuan sebanyak seperlimanya dari seperenam mahar, dimana bagi masing-masing dari dua lainnya itu sebanyak dua perlimanya, karena pengguguran itu terjadi berdasarkan bilangan susuan, sehingga penanggungan itu dibebankan kepadanya.

Pasal: Apabila perempuan yang masih kecil itu menyusu dari ibu suaminya sebanyak lima penyusuan

ketika si ibu sedang tidur, maka gugurlah maharnya, karena perceraian itu terjadi akibat perbuatannya, sehingga maharnya gugur, dan suami tidak boleh menuntutnya dengan mahar standar dan tidak pula setengahnya, karena pengrusakan dari pihak yang mengadakan akad sebelum penyerahan itu tidak mengharuskan apa yang tidak disebut. Jika dia menyusu dari ibu suaminya sebanyak dua penyusuan ketika si ibu sedang tidur, lalu si ibu menyusuinya hingga genap lima penyusuan ketika si istri sedang tidur, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Itu menggugurkan setengah mahar dari setengah yang telah disebut, yaitu seperempatnya, dan diwajibkan seperempatnya.

Pendapat Kedua: Mengugugurkan sesuai bilangan penyusuan, yaitu menggugurkan setengah dari yang telah disebut sebanyak dua perlimanya, dan diwajibkan tiga perlimanya. Alasannya adalah sebagaimana yang telah kami sebutkan dalam masalah sebelumnya. Hanya Allahlah yang kuasa memberi petunjuk."

Penjelasan:

Apabila seorang lelaki menikahi perempuan yang masih kecil, lalu dia disusui oleh ibunya atau saudara perempuan-nya atau seorang wanita yang penyusuannya bisa menggugurkan pernikahan sebanyak lima penyusuan secara terpisah, maka jika dia telah menyebutkan mahar yang *fasid*, maka diwajibkan baginya

setengah mahar standar. Namun, jika dia telah menyebutkan mahar yang sah, maka diwajibkan baginya setengah mahar yang telah disebutkan, dimana suami boleh menuntut kepada wanita yang menyusui atas mahar yang telah dirusaknya itu; baik sengaja menggugurkan pernikahan ataupun tidak sengaja. Sementara Malik mengatakan, "Dia tidak boleh menuntut apa pun kepadanya."

Abu Hanifah berkata, "Apabila dia sengaja menggugurkan pernikahan itu, maka suami itu boleh menuntut kepadanya, namun jika tidak sengaja menggugurkan pernikahan itu, maka dia tidak boleh menuntut kepadanya." Dalil kami adalah firman Allah ﷻ,

وَإِن فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِّنْ أَزْوَٰجِكُمْ إِلَى ٱلْكُفَّارِ فَعَاقَبْتُمْ فَـَٔاتُوا۟

ٱلَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَٰجُهُم مِّثْلَ مَآ أَنفَقُوا۟ۚ

"*Dan jika seseorang dari istri-istrimu lari kepada orang-orang kafir, lalu kamu mengalahkan mereka maka bayarkanlah kepada orang-orang yang lari istrinya itu mahar sebanyak yang telah mereka bayar.*" (Qs. Al Mumtahanah [60]: 11).

Demikian ini, karena Nabi ﷺ berdamai dengan Quraisy pada tahun Hudaibiyah, dengan kesepakatan bahwa wanita muslimah yang berhijrah, maka dikembalikan suaminya kepada mereka, lalu Allah melarang itu dan memerintahkannya agar mengembalikan mahar mereka kepada para suami mereka, karena statusnya telah terhalangi antara mereka dengan suami mereka. Maka ini menunjukkan, bahwa orang yang menghalangi antara seorang lelaki dan istrinya, maka dia menanggung mahar. Dan wanita yang menyusui ini telah menghalanginya dari suaminya,

maka dia harus menanggungnya. Sedangkan menurut Abu Hanifah, bahwa setiap yang menanggung janji, maka dia yang menanggung kesalahan seperti halnya pada harta.

Cabang: Apabila seorang lelaki menikahi seorang perempuan yang masih kecil kurang dari dua tahun, lalu perempuan ini disusui oleh ibunya secara nasab atau ibu susu sebanyak lima penyusuan secara terpisah, maka gugurlah pernikahannya dari perempuan ini, karena jika dia disusui dengan susu bapaknya, maka perempuan ini menjadi saudara perempuannya sebapak dan seibu, namun jika disusui oleh selain susu bapaknya, maka menjadi saudara seibu. Namun, jika disusui oleh ibu dari ibunya (neneknya) secara nasab atau penyusuan, maka gugurlah pernikahannya dengan perempuan itu, karena dia menjadi bibinya.

Apabila dia disusui oleh istri ayahnya maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila itu adalah susu bapaknya maka gugurlah pernikahannya dengan perempuan itu, karena dia menjadi saudaranya sebapak, namun jika dia menyusuinya dengan selain susu bapaknya, maka pernikahannya tidak gugur, karena perempuan itu menjadi anak dari istri bapaknya, dimana itu tidak diharamkan baginya. Apabila dia disusui oleh ibu dari bapaknya (neneknya) secara nasab atau penyusuan, maka gugurlah pernikahan itu, karena perempuan itu menjadi bibinya. Jika dia disusui oleh anak perempuannya secara nasab atau penyusuan, maka gugurlah pernikahannya itu, karena perempuan itu menjadi anak bapaknya. Namun jika disusuinya dengan selain susu anaknya, maka itu tidak menggugurkan pernikahan.

Apabila dia disusui oleh istri saudaranya dengan susu saudaranya, maka gugurlah pernikahan itu, karena perempuan itu menjadi anak saudaranya. Apabila dia disusui dengan selain susu saudaranya, maka tidak menggugurkan pernikahan itu. Jika dia disusui oleh istri pamannya dari pihak bapak ataupun ibu, maka tidak menggugurkan pernikahan itu, karena anak paman dari pihak bapak ataupun ibu tidak diharamkan baginya.

Apabila seorang wanita menyusui bayi laki-laki atau perempuan yang kurang dari dua tahun, kemudian setelah si anak besar, maka dia boleh menikahi ibu saudara susunya dari nasab dan saudara perempuannya, sebab di antara keduanya tidak ada yang menyebabkan keharaman. Begitu juga jika itu adalah saudara perempuannya secara nasab sebagai ibu susunya, maka dia boleh menikahinya.

Cabang: Apabila seorang lelaki mempunyai seorang istri yang sudah besar dan seorang istri yang masih kecil kurang dari dua tahun, lalu yang besar menyusui yang kecil sebanyak lima penyusuan secara terpisah, maka gugurlah pernikahannya dengan segala penghalang, karena perempuan yang kecil ini menjadi anaknya yang besar, padahal tidak boleh menghimpun seorang perempuan dengan anak perempuannya di dalam pernikahan. Jika dia menyusuinya dengan susu suami, maka kami haramkan selamanya, karena yang besar menjadi ibu istrinya dan yang kecil menjadi anaknya. Apabila dia menyusuinya dengan susu suami, maka diharamkan bagi sang suami istri yang besar selamanya; baik telah digauli ataupun belum, karena dia menjadi ibunya dari para istrinya. Sedangkan istri yang kecil, jika sang suami telah menggauli yang besar, maka yang kecil juga diharamkan

selamanya, karena menjadi anak tiri yang ibunya telah digaulinya, namun jika istri yang besar belum digauli, maka istri yang kecil ini tidak diharamkan baginya selamanya, bahkan dia boleh melangsung akad dengannya, karena dia anak tiri yang dari ibu belum digaulinya.

Apabila hal ini telah ditetapkan, maka hukum kadar yang dituntutkan kepada yang menyusui, Asy-Syafi'i di sini me-*nash*, bahwa dia boleh menuntut kepadanya setengah mahar standar, dan juga me-*nash* mengenai dua saksi apabila mempersaksikan seorang lelaki bahwa dia telah menthalak istrinya sebelum menggauli, dan menghukumi kesaksian keduanya, kemudian keduanya menarik kesaksian bahwa si wanita itu tidak di kembalikan kepadanya. Lalu dengan apa suami menuntut keduanya? Mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Menuntut keduanya setengah mahar standar.

Pendapat Kedua: (Yang Pertama): Menuntut keduanya mahar penuh, karena kesaksian itu telah merusakkan mahar itu sehingga dia dapat menuntut nilainya kepada keduanya. (Yang Kedua): Menuntut keduanya setengah mahar, karena dia tidak berutang kecuali setengah pengganti mahar, sehingga tidak diwajibkan baginya lebih dari setengah penggantinya. Abu Ishaq dan mayoritas ulama madzhab kami mengartikan sesuai zhahirnya, yaitu menetapkan dua pendapat Asy-Syafi'i mengenai kedua saksi, sementara mengenai wanita yang menyusui, sang suami boleh menuntutnya setengah mahar standar dengan pasti, karena perpisahan di dalam penyusuan itu terjadi secara lahir dan batin. Dan yang ditanggung suami setengah mahar tidak dituntutkan kepadanya lebih banyak dari penggantinya. Dan mengenai kedua

saksi, tidak terjadi perpisahan secara lahir dan batin, tetapi itu terjadi secara lahir, dimana keduanya mengakui bahwa si wanita sekarang sebagai istrinya, jadi hanya menghalanginya dari istrinya, maka dia boleh menuntut keduanya sisa dari semua mahar yang ada. Abu Hanifah mengatakan, "Menuntut wanita yang menyusui itu setengah mahar yang telah disebut."

Dalil kami, bahwa ini terkait dengan pengrusakan sehingga tidak menanggung mahar yang telah disebut, akan tetapi menanggung nilainya seperti menanggung harta. Maka jika kami katakan, boleh menuntutnya setengah mahar standar –dan ini yang lebih *shahih*, dan ada cabang pembahasannya–, lalu datang lima orang, kemudian masing-masing mereka menyusukan yang kecil itu kepada ibu suaminya satu penyusuan, maka suami boleh menuntut masing-masing mereka sebanyak seperlima dari setengah mahar standar karena kesamaan mereka dalam pengrusakan. Jika mereka itu berjumlah tiga orang, lalu dua dari mereka masing-masing menyusukan satu penyusuan dari susu ibunya suami, sementara yang ketiga menyusukan tiga penyusuan, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dibebankan atas masing-masing mereka sepertiga dari setengah mahar standar, karena masing-masing dari mereka terdapat sebab kerusakan sehingga mereka sama dalam penanggungan. Sebagaimana jika seorang budak dimiliki oleh tiga orang, yang mana salah satunya memiliki setengah bagian, yang kedua seperenam bagian dan yang ketiganya sepertiga bagian, lalu pemilik setengah bagian dan seperenam bagian memerdekakan bagiannya dalam waktu bersamaan.

Pendapat Kedua: Gugur setengahnya dari bilangan penyusuan, sehingga orang yang menyusukannya satu susuan itu menanggung seperlima dari setengah mahar standar, dan yang menyusukannya tiga susuan itu menanggung tiga perlima dari setengah mahar standar, karena *fasakh* itu terjadi berdasarkan bilangan penyusuan, sehingga gugurlah tanggungan atas mereka.

Cabang: Apabila seorang lelaki mempunyai tiga istri yang masih kecil dan yang keempat sudah tua, dan yang tua ini mempunyai tiga anak perempuan secara nasab atau penyusuan yang mempunyai susu, lalu masing-masing dari ketiga anak perempuan istri yang dewasa ini menyusui ketiga istrinya yang masih kecil, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila penyusuan mereka itu terjadi sekaligus, yaitu bersamaan pada yang kelima kali, maka gugurlah pernikahan dengan yang tua dan dengan istri yang kecil, karena tidak boleh memadukan mereka dengan nenek mereka.

Apabila suami belum menggauli yang tua, maka mereka boleh menuntut setengah mahar yang telah disebut kepada suami, dan suami menuntut kepada masing-masing anak perempuan dari istri tuanya sebanyak setengah mahar dari istri kecil yang disusuinya, dimana ketiga anak perempuan yang menyusui ini menuntut setengah mahar kepada yang tua, karena mereka bersama-sama telah merusak pernikahan masing-masing dari mereka (istri yang kecil). Dan laki-laki ini boleh memadukan mereka karena mereka menjadi anak-anak perempuan dari beberapa bibi, tetapi jika sang suami telah menggauli yang tua, maka para istri yang kecil ini diharamkan selamanya bagi dirinya itu.

Pembahasan tentang mahar istri yang kecil adalah sebagaimana yang telah dikemukakan, sedangkan mahar istri yang tua, maka dia dapat menuntut kepada ketiga anak perempuan yang menyusu itu, dengan dibagi di antara mereka masing-masing menanggung sepertiga.

Ibnu Al Haddad berkata, "Dia tidak boleh menuntut mereka mahar standar, karena sang suami telah menggaulinya. Apabila ditetapkan baginya boleh menuntut, maka ini semakna dengan yang digadaikan, sedangkan ini tidak benar, karena mahar dituntutkan kepada yang lainnya, sehingga tidak semakna dengan yang digadaikan."

Jika penyusuan sebagian mereka lebih dahulu daripada penyusuan sebagian lainnya, yang anak perempuan pertama dari istri tua, ketika dia menyusui salah satu dari istri-istri yang masih kecil, maka gugurlah pernikahan istri yang kecil dan yang besar, dimana sang suami boleh menuntut perempuan yang menyusui itu sebanyak setengah mahar standar yang kecil dan setengah mahar standar yang tua jika dia belum menggaulinya, atau menuntut semua maharnya jika dia telah menggaulinya menurut pendapat yang lebih *shahih*, serta yang tua ini diharamkan selamanya. Lalu ketika anak perempuan kedua menyusui istri kedua yang masih kecil dan anak perempuan ketiga menyusui istri ketiga yang masih kecil, maka jika suami ini belum menggauli yang tua, gugurlah pernikahan keduanya, karena keduanya menjadi anak dari anak istrinya yang telah digaulinya (yaitu menjadi cucunya), dimana pembahasan tentang maharnya ini, sebagaimana yang telah dikemukakan.

Namun jika sang suami belum menggauli istri yang tua, maka pernikahan mereka tidak gugur, karena kedua istri yang

masih kecil itu tidak menjadi anak dari istri yang belum digaulinya itu.

Cabang: Apabila dia mempunyai empat istri, satu sudah tua dan tiga yang masih kecil yang kurang dari dua tahun, maka apabila yang tua ini menyusui masing-masing dari mereka sebanyak lima penyusuan secara terpisah, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila dia menyusui mereka dengan susu suami, maka gugurlah pernikahan suami dan mereka semuanya diharamkan selamanya; baik dia telah menggauli istri yang tua ataupun belum, juga baik yang tua ini menyusui mereka sekaligus ataupun secara terpisah, karena para istri yang kecil ini menjadi anaknya dan yang tua menjadi ibu bagi mereka, sementara tidak boleh menyatukan seorang wanita dengan anak perempuannya. Namun jika dia menyusui mereka dengan selain susu suami, maka mengenai ini ada empat permasalahan:

Permasalahan Pertama: Dua dari mereka disusui sekaligus sedangkan yang satu setelahnya. Yaitu yang tua menyusui masing-masing dari dua pertama sebanyak empat penyusuan, kemudian masing-masing dari keduanya itu mengulum sebelah puting pada yang kelima kalinya dimana keduanya menyusu bersamaan dan tuntas, atau diperahkan susu di dua tempat, lalu diminumkan kepada keduanya secara bersamaan, kemudian dia setelah itu menyusui istri yang ketiga, maka pernikahan yang tua dan dua pertama gugur. Sedangkan yang tua, tidak boleh memadunya dengan anak perempuannya di dalam ikatan pernikahan. Sedangkan dua yang kecil, karena dia tidak boleh memadu keduanya dengan ibu mereka, dan karena masing-masing dari keduanya itu juga menjadi saudara yang lainnya (saudara susu),

dan itu tidak boleh memadu dua perempuan bersaudara, maka yang tua diharamkan selamanya; baik telah digauli ataupun belum, karena dia menjadi ibu dari para istrinya. Sedangkan dua istri kecil yang pertama; jika sang suami telah menggauli istri yang tua, maka keduanya ini diharamkan selamanya, karena keduanya itu telah menjadi anak tirinya, dimana dia telah menggauli ibu mereka, namun jika dia belum menggauli istri yang tua, maka dia boleh mengadakan akad dengan salah satu dari keduanya, sebab keduanya adalah anak tiri dimana ibu mereka belum digaulinya, namun tidak boleh memadu keduanya karena keduanya menjadi bersaudara (saudara susu). Lalu jika setelah itu yang tua menyusui istri ketiga; jika sang suami telah menggauli yang tua, maka gugurlah pernikahan dengan yang ketiga, karena dia menjadi anak tiri dimana ibunya telah digauli dan diharamkan selamanya. Akan tetapi jika dia belum menggauli yang tua, maka pernikahan dengan yang ketiga itu tidak gugur, karena dia merupakan anak tiri dimana ibunya belum digauli.

Pendapat Kedua: Apabila istri yang tua itu menyusui istri yang pertama sebanyak lima penyusuan, kemudian menyusui dua lainnya secara bersamaan, maka ketika dia menyusui yang pertama, gugurlah pernikahan yang tua dan pernikahan istri kecil pertama, serta yang tua itu diharamkan selamanya. Namun jika sang suami telah menggauli yang tua, maka istri kecil pertama juga diharamkan selamanya, tetapi jika sang suami belum menggauli yang tua, maka tidak diharamkan selamanya.

Sedangkan dua istri kecil lainnya, maka pernikahan mereka gugur, karena keduanya menjadi dua saudara secara bersamaan, sementara tidak boleh memadu dua perempuan bersaudara di dalam satu ikatan nikah. Lalu jika dia telah menggauli yang tua,

maka kedua yang kecil ini diharamkan selamanya. Namun jika belum menggauli yang tua, maka keduanya tidak diharamkan selamanya.

Pendapat Ketiga: Apabila dia menyusui ketiganya satu demi satu, maka ketika dia menyusui yang pertama, gugurlah pernikahan istri yang tua dan yang kecil (yang pertama), karena sang suami tidak boleh memadu seorang wanita dengan anak perempuannya, dan yang tua diharamkan selamanya bagaimana pun perihalnya. Sedangkan yang kecilnya, jika sang suami telah menggauli yang tua, maka istri yang kecilnya juga diharamkan selamanya, tetapi jika belum menggauli yang tua, maka tidak diharamkan selamanya. Lalu jika istri yang tua itu menyusui istri kecilnya yang kedua, maka apakah pernikahannya gugur? Hal ini perlu ditinjau terlebih dahulu; Apabila sang suami telah menggauli istri yang tua, maka gugurlah pernikahannya, karena istri kecil yang kedua itu menjadi anak tirinya, dimana dia telah menggauli ibunya, dan dia diharamkan selamanya, tetapi jika sang suami belum menggauli istri yang tua, maka pernikahannya tidak gugur, karena dia menjadi anak tiri yang ibunya belum digauli. Kemudian jika dia menyusui istri kecilnya yang ketiga; jika sang suami telah menggauli istri yang tua, maka gugurlah pernikahannya dan diharamkan selamanya, akan tetapi jika sang suami belum menggauli istri yang tua, maka yang ketiga dan yang kedua menjadi saudara, lalu bagaimana hukum keduanya? Mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Dalam *qaul qadim,* Asy-Syafi'i mengatakan, "Pernikahan keduanya gugur." Demikian juga pendapat Abu Hanifah, dan ini yang dipilih oleh Al Muzani, karena itu merupakan saudara di dalam satu ikatan pernikahan sehingga pernikahan itu gugur.

Sebagaimana jika istri yang tua itu menyusui keduanya bersamaan, dan yang kedua menggugurkan yang ketiga, karena pemaduan terjadi olehnya, dari sini nampaklah rusaknya pernikahan yang dikhususkan padanya, sebagaimana jika dia menikahi dua perempuan bersaudara satu demi satu, maka rusaknya pernikahan itu khusus pada yang kedua.

Permasalahan Keempat: Apabila menyusuinya sekaligus, yaitu menyusui masing-masingnya empat penyusuan, kemudian diperahkan tiga waktu secara terpisah, lalu untuk kelima kalinya diminumkan bersamaan, maka gugurlah pernikahan dengan yang tua dan dengan semua yang kecil, dimana istri yang tua diharamkan selamanya, sedangkan para istri yang kecil; jika sang suami telah menggauli istri yang tua, maka mereka semua juga diharamkan selamanya. Namun jika sang suami belum menggauli yang tua, maka para istri yang kecil itu tidak diharamkan selamanya, hanya saja mereka menjadi saling bersaudara, sehingga tidak boleh memadu mereka, tetapi sang suami hanya boleh menikahi salah satu dari mereka secara tersendiri.

Cabang: Apabila sang suami itu mempunyai tiga istri; yaitu dua tua dan satu kecil, lalu masing-masing dari yang tua menyusui yang kecil empat penyusuan, kemudian masing-masing memerahkan susu dari dirinya, lalu keduanya dicampurkan, kemudian keduanya meminumkan campuran itu kepada yang kecil secara bersamaan, maka gugurlah pernikahan dengan dua yang tua dan yang kecil, dimana suami berhak atas setengah mahar yang telah disebut terhadap istrinya yang kecil, juga terhadap dua istri yang tua setengah mahar standar istri yang kecil dengan dibagi di antara keduanya.

Sedangkan mahar dua orang istri yang tua; jika dia telah menggauli keduanya, maka keduanya berhak menuntut mahar yang telah disebut, dan suami berhak menuntut kepada masing-masing dari keduanya mahar temannya, karena masing-masing dari keduanya telah merusak setengah mahar temannya, dan pernikahan masing-masing dari keduanya itu gugur karena perbuatannya.

Apabila sang suami belum menggauli keduanya, maka masing-masing dari keduanya itu berhak atas seperempat maharnya yang telah disebut terhadap suami, karena jika sebab gugurnya pernikahan itu bukan dari pihaknya, niscaya dia berhak atas setengah dari mahar yang telah disebutkan. Namun jika gugurnya pernikahannya itu karena perbuatannya, maka gugurlah semua maharnya. Jika nikahnya itu gugur sebelum digauli, maka tidak ada mahar baginya, sedangkan kompensasi perbuatan temannya itu tidak gugur, dan suami berhak menuntut masing-masing dari keduanya berupa seperempat mahar standar temannya, karena itu adalah nilai dari apa mahar temannya yang dirusaknya.

Syaikh Abu Hamid berkata, "Apabila dengan keadaannya itu hanya saja salah satunya menyewakan susu yang dicampur dari keduanya, maka gugurlah pernikahan semuanya, dan yang kecil berhak menuntut setengah mahar yang telah disebut kepada suami, dan suami berhak menuntut kepada yang menyewakan setengah maharnya istri yang kecil karena dia sendirian dalam melakukan kerusakan."

Sedangkan mahar dua istri yang tua –jika suami belum menggauli dengan wanita yang tidak sewa– maka sang istri berhak menuntut setengah mahar yang telah disebut suaminya, dimana

suami juga berhak menuntut wanita yang disewa setengah mahar standarnya yang tidak menyewakan. Namun, jika dia telah menggauli wanita yang tidak disewa, maka sang istri berhak menuntut semua mahar yang telah disebut sang suami, dan suami berhak menuntut wanita yang disewakan berupa semua mahar standar wanita yang tidak disewa.

Sedangkan maharnya wanita yang disewakan –jika dia belum digauli– maka tidak ada hak baginya, namun jika telah digauli, maka dia berhak menuntut semua mahar yang telah disebut dan tidak gugur sedikit pun darinya, dimana kedua istri yang tua itu diharamkan baginya selamanya dengan keadaan apa pun.

Sedangkan istri yang kecil; jika sang suami telah menggauli kedua istri yang tua atau salah satunya, maka istri yang kecil itu diharamkan baginya selamanya. Namun, jika suami belum menggauli satu pun dari istri yang tua, maka dia boleh memulai lagi akad dengan istri yang kecil.

Cabang: Apabila dia menikahi seorang perempuan yang masih kecil, lalu istrinya ini menyusu kepada ibunya suami sebanyak lima penyusuan secara terpisah ketika si ibu sedang tidur, maka gugurlah pernikahannya dan gugur pulalah maharnya, karena pengguguran itu datang dari pihak istri sebelum digauli. Jika dia menyusu dari si ibu dua kali penyusuan ketika si ibu sedang tidur, kemudian si ibu menyusuinya sebanyak tiga susuan secara terpisah, maka gugurlah pernikahannya.

Syaikh Abu Ishaq berkata, "Tentang kadar yang gugur darinya adalah sebanyak setengah mahar yang telah disebut, ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Gugur setengahnya, yaitu seperempatnya, sehingga hanya diwajibkan seperempatnya.

Pendapat Kedua: Gugur sesuai bilangan penyusuan, sehingga dari setengah yang disebut itu gugur dua perlima dan diwajibkan tiga perlimanya. Lalu jika kami mengatakan yang pertama, maka diwajibkan atas si ibu kepada suami ini seperempat mahar standar. Namun jika kami mengatakan yang kedua, maka diwajibkan atas si ibu tiga perlima dari setengah mahar standar."

Apabila diteteskan dari susu ibunya ke tenggorokan istrinya yang masih kecil, lalu sampai ke perutnya sebanyak lima penyusuan, maka gugurlah pernikahannya, kemudian dia menanggung setengah mahar yang telah disebut bagi istrinya yang masih kecil itu, dimana suami tidak berhak menuntut apa pun kepada sang ibu, karena (gugurnya pernikahan ini) tidak berasal dari salah satunya.

Cabang: Apabila sang istrinya yang masih kecil menyusu kepada istrinya yang tua sebanyak lima penyusuan ketika istri yang tua itu sedang tidur, maka gugurlah penikahan keduanya, dan gugur pulalah mahar istri yang kecil. Namun jika dia belum menggauli istri yang tua, maka dia berhak menuntut setengah maharnya yang telah disebutkan, dimana sang suami berhak menuntut pada harta istrinya yang kecil semua mahar standar istri yang tua. Demikianlah menurut pendapat mayoritas ulama madzhab kami. Sementara menurut pendapat Ibnu Al Haddad,

sang suami tidak dituntut untuk memberikan apa pun kepada istrinya.

Cabang: Apabila dia mempunyai istri yang masih kecil dan istri yang sudah tua, sementara istri yang tua itu mempunyai anak lelaki dari selain suaminya ini, yang mana anak lelaki ini mempunyai istri yang memiliki susu dari anak lelaki istri tuanya, lalu dia (istri anak tirinya) ini menyusui istrinya yang masih kecil, maka gugurlah pernikahan dengan istri yang tua dan yang masih kecil, karena istri yang tua itu menjadi nenek bagi istri yang kecil, sementara tidak boleh sang suami memadu wanita dengan neneknya, dimana istri yang tua itu diharamkan selamanya. Sedangkan istri yang kecil; jika dia telah menggauli yang tua, maka istri yang kecil ini diharamkan selamanya. Namun, jika dia belum menggauli istri yang tua, maka tidak diharamkan selamanya, dan suami harus menanggung setengah mahar yang telah disebut bagi istri yang kecil, dimana suami juga berhak menuntut istrinya yang tua setengah mahar standar istri yang kecil. Sedangkan istri yang tua, jika dia belum digauli, maka dia berhak atas setengah maharnya yang telah disebutkan itu, dan sang suami berhak menuntut istri anaknya berupa setengah mahar standar yang tua. Namun, jika istri yang tua ini telah digauli, maka dia berhak menuntut semua maharnya yang telah disebutkan, dan suami berhak menuntut istri anak tirinya semua mahar standar istri yang tua ini menurut pendapat mayoritas ulama madzhab kami, sedangkan menurut pendapat Ibnu Al Haddad, bahwa di sini (dalam contoh kasus ini) dia tidak berhak menuntut apa pun kepadanya.

Cabang: Apabila sang suami mempunyai istri tua dan yang masih kecil, lalu dia menthalak yang masih kecil, kemudian dia disusui oleh istri yang tua, maka gugurlah pernikahan istri yang tua, karena dia menjadi ibu dari orang yang tadinya menjadi istri suami tersebut. Jika dia menthalak istri yang tua, lalu istri yang tua itu menyusui yang kecil, maka jika dia menyusuinya dengan susu suami, maka gugurlah pernikahannya dengan istri yang kecil, karena dia menjadi anaknya. Namun jika dia menyusuinya dengan selain susu suaminya ini; jika istri yang tua ini telah digauli, maka gugurlah pernikahan istri yang kecil, karena dia menjadi anak dari istri yang telah digaulinya. Lain halnya, jika istri yang tua ini belum digauli, maka tidak gugur pernikahan istri yang kecil karena dia adalah anak dari istri yang belum pernah digauli suami itu.

Cabang: Apabila dia mempunyai empat istri, yang mana tiga di antaranya merupakan istri tua dan satu yang masih kecil, lalu masing-masing dari yang tiga istri tua ini menyusui lima kali secara terpisah, maka gugurlah pernikahan semuanya, karena masing-masing dari yang tua itu menjadi ibu bagi wanita yang tadinya juga merupakan istri suaminya tersebut, dan para istri tua ini diharamkan selamanya, sedangkan istri yang kecil; jika dia disusui oleh salah satu dari mereka dengan susu suami, atau selain susu suami, hanya saja salah seorang dari mereka telah digauli, maka dia juga diharamkan selamanya. Namun jika dia tidak disusui dengan susu suami, dan tidak ada yang pernah digauli di antara mereka yang tua ini, maka istri yang kecil itu tidak diharamkan selamanya, bahkan boleh berakad lagi dengannya.

Ibnu Al Haddad berkata, "Apabila dia mempunyai tiga istri, yang mana dua di antaranya tua dan satu masih kecil, lalu masing-

masing yang tua menyusui istri yang kecil empat penyusuan, kemudian kedua istri tua itu memerahkan dari susu keduanya, lalu keduanya mencekokan kepada istri yang kecil sehingga menjadi penyusuan yang kelima dari masing-masing dari keduanya, maka gugurlah pernikahan semuanya, dan dua istri yang tua itu diharamkan selamanya dengan keadaan apa pun. Sedangkan istri yang kecil; jika dua yang tua telah digauli atau salah satunya, maka istri yang kecil juga diharamkan selamanya, tetapi jika tidak satu pun dari istri yang tua telah digauli sang suami, maka istri yang kecil itu tidak diharamkan selamanya."

Menurutku (Al Muthi'i): Ini jika susunya itu dari suami, sedangkan jika itu susu mereka berdua atau susu salah satunya dari suami, maka istri yang kecil tidak diharamkan selamanya dengan keadaan apa pun.

Cabang: Apabila dia mempunyai dua istri, dimana yang satu tua dan yang satunya lagi masih kecil, lalu ibunya yang tua menyusui istri yang tua sebanyak lima penyusuan, maka gugurlah pernikahan istri yang besar dan istri yang kecil, karena keduanya berarti di dalam pernikahan dua perempuan yang bersaudara, sedangkan itu tidak boleh. Jika nenek dari istri yang tua menyusui istri yang kecil, maka gugur juga pernikahan keduanya, karena istri yang kecil itu menjadi bibi bagi istri yang tua.

Jika yang menyusuinya itu adalah saudara perempuan dari istri yang tua, maka gugur pula pernikahan keduanya, karena istri yang tua menjadi bibi bagi istri yang kecil. Apabila yang menyusuinya ibu dari bapaknya yang tua, maka gugur pula pernikahan keduanya, karena yang kecil menjadi bibinya yang tua. Dan ia boleh berakad dengan salah satunya secara tersendiri,

karena tidak terlarang menikahi bibi dari orang yang tadinya adalah istrinya; baik pernah menggauli istri yang tua ataupun belum.

Cabang: Apabila seorang lelaki mempunyai dua istri, dimana istri yang satu tua dan yang satunya lagi masih kecil, lalu dia menthalak keduanya, kemudian keduanya itu dinikahi oleh lelaki lain, lalu istri yang tua menyusui istri yang kecil, maka gugurlah pernikahan keduanya dari suami yang kedua. Jika suami yang pertama itu hendak menikahi kembali keduanya, maka dia tidak boleh menikahi istri yang tua karena dia sudah menjadi ibu dari orang yang tadinya sebagai istrinya. Sedangkan istri yang kecil; jika dia pernah menggauli istri yang tua, maka dia tidak boleh menikahi istri yang kecil, karena dia adalah anak dari istri yang pernah digaulinya, Namun jika sang suami belum pernah menggauli istri yang tua, maka dia boleh menikahi istri yang kecil, karena dia merupakan anak dari istri yang belum pernah digaulinya itu.

Cabang: Apabila seorang lelaki mempunyai istri yang tua, dan lelaki lainnya mempunyai istri yang masih kecil, lalu masing-masing dari kedua lelaki ini menthalak istrinya, lalu yang tadinya mempunyai istri masih kecil menikahi wanita yang tua ini, sementara yang tadinya mempunyai istri yang tua menikahi istri yang masih kecil, kemudian istri yang tua menyusui istri yang kecil, maka pernikahan istri yang tua itu gugur dan diharamkan selamanya, karena dia menjadi ibu dari orang yang tadinya sebagai istrinya.

Sedangkan yang kecil; jika suaminya itu pernah menggauli istri yang tua sebelum menthalaknya, maka gugurlah pernikahan istri yang kecil dan diharamkan selamanya, karena dia menjadi anak dari istri yang pernah digaulinya, sedangkan jika belum pernah menggaulinya, maka tidak gugur pernikahannya, karena dia itu adalah anak dari istri yang pernah belum pernah digaulinya.

Cabang: Al Muzani mengatakan dalam *Al Mantsur*, "Apabila seorang lelaki menikahkan budak perempuannya yang tua dengan budak lelakinya yang kecil, kemudian majikan budak perempuan tersebut memerdekakan budaknya, lalu budak perempuan ini men-*fasakh* nikah karena dia merupakan wanita merdeka yang diperistri oleh seorang budak, lalu dia menikah dengan lelaki lainnya dan melahirkan anak darinya, kemudian dengan susunya dia menyusui suami pertamanya (budak lelaki mantan suaminya), maka gugurlah pernikahan tersebut dari suaminya, karena dia menjadi istri dari anaknya." Para ulama madzhab kami mengatakan, "Begitu juga jika seorang lelaki menikahkan anak lelakinya yang masih kecil dengan perempuan yang sudah tua, lalu si perempuan mendapati aib padanya dan men-*fasakh* pernikahan, kemudian dia menikah lagi dengan yang tua dan melahirkan anak darinya, lalu dengan susunya itu dia menyusui suami pertamanya, maka gugurlah pernikahan wanita itu dari suaminya, karena dia menjadi istri dari anaknya, dan dia diharamkan bagi kedua suami tersebut selamanya."

Apabila seorang wanita menikah dengan seorang lelaki lalu mempunyai susu darinya, kemudian lelaki ini menthalaknya, lalu setelah itu wanita ini menikah dengan seorang anak lelaki kecil kemudian dia menyusuinya dengan susu milik suami pertamanya

sebanyak lima kali penyusuan, maka gugurlah pernikahannya itu dengan suami yang kecil dimana dia juga diharamkan selamanya, karena sang istri itu menjadi ibu dan istri anaknya, dimana sang wanita itu diharamkan bagi suami pertama selamanya karena dia itu telah menjadi istri anaknya.

Cabang: Apabila ada dua lelaki bersaudara, yang mana salah satunya mempunyai anak lelaki kecil dan yang lainnya mempunyai anak perempuan kecil, lalu keduanya dinikahkan, kemudian ibu dari kedua bersaudara ini menyusui salah satu dari kedua anak kecil ini tersebut, maka gugurlah pernikahan mereka, karena jika dia menyusui anak yang lelaki, maka dia menjadi paman bagi istrinya. Namun jika dia menyusui anak yang perempuan, maka dia menjadi bibi bagi suaminya.

Apabila anak yang kecil itu dinikahkan dengan anak perempuan pamannya yang masih kecil, lalu nenek mereka menyusui salah satunya, maka gugurlah pernikahan mereka, karena jika dia menyusui yang anak laki-laki, maka dia menjadi paman dari istrinya. Namun, jika dia menyusui anak yang perempuan, maka dia menjadi bibi dari suaminya. Apabila anak lelaki kecil itu dinikahkan dengan anak perempuan bibinya yang masih kecil, lalu nenek mereka menyusui salah satunya, maka gugurlah pernikahan mereka, karena jika dia menyusui anak laki-laki tersebut, maka dia menjadi paman dari istrinya, namun jika dia menikahi anak perempuan, maka dia menjadi bibi dari suaminya.

Apabila anak yang kecil itu dinikahkan dengan anak perempuan bibinya yang masih kecil, lalu nenek mereka menyusui salah satunya, maka gugurlah pernikahan mereka, karena jika dia menyusui anak yang laki-laki itu, maka dia menjadi paman dari

istrinya, namun jika dia menyusui anak yang perempuan itu, maka dia menjadi bibi dari suaminya.

Cabang: Ibnu Al Haddad berkata, "Al Muzani meriwayatkan, bahwa Asy-Syafi'i mengatakan dalam *Al Mantsur*, 'Apabila suami *ummu walad* seseorang dinikahkan dengan budak lelakinya yang masih kecil, lalu *ummu walad*-nya ini menyusuinya dengan susu *maula*-nya sebanyak lima susuan, maka gugurlah pernikahannya ini dan diharamkan bagi budak lelaki itu selamanya, namun *ummu walad*-nya ini tidak diharamkan bagi *maula*-nya. Karena dia tidak menjadi ibu bagi budaknya yang kecil kecuali setelah hilangnya ikatan pernikahan di antara keduanya; dimana *ummul walad* itu menjadi mantan istri budaknya yang kecil, dan tidak menjadi ibunya. Lalu ketika budaknya yang kecil itu menjadi anaknya (karena disusui tadi), dia tidak lagi menjadi istri dari budaknya yang kecil'."

Penjelasan ini, bahwa sebutan istri anak tidak terdapat dalam hal ini, karena ketika budak lelaki ini disebut anak (setelah disusui itu), maka *ummu walad*-nya itu tidak disebut sebagai istri anak, tetapi pernah menjadi istri anaknya, lantaran tidak ditetapkannya sebutan ini, maka tidak ditetapkan keharaman."

Al Muzani dan Ibnu Al Haddad serta semua ulama madzhab kami mengingkari itu, dan mereka mengatakan, "Diharamkan bagi sang majikan." Namun tidak benar menurut madzhab Asy-Syafi'i, karena hilangnya pernikahan itu tidak menghalangi terjadinya sebutan istri anak. Asy-Syafi'i telah me-*nash*, bahwa jika dia menikahi anak perempuan kecil dan wanita dewasa (tua), lalu wanita yang tua itu menyusui yang kecil, maka pernikahan keduanya itu gugur, sebab wanita yang tua itu menjadi ibu dari

istrinya yang kecil, tetapi dia tidak lagi menjadi istrinya di saat wanita yang tua menjadi ibunya. Demikian yang disebutkan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, dan yang disebutkan oleh Syaikh Abu Hamid dalam *At-Ta'liq*, bahwa Al Muzani menyebutkan dalam *Al Mantsur*, "Apabila seorang majikan mempunyai *ummul walad* yang mempunyai susu, lalu dia menikahkannya dengan anak lelaki kecil, kemudian dia menyusuinya dengan susu *maula*-nya, maka gugurlah pernikahan keduanya." Al Muzani dan Ibnu Al Haddad mengatakan, "Diharamkan *ummul walad* tersebut bagi sang majikan selamanya, karena budak yang kecil menjadi anak majikannya dari penyusuan, sehingga wanita (*ummul walad*) itu menjadi istri dari anaknya."

Syaikh Abu Hamid berkata, "Itu salah. Bahkan tidak diharamkan bagi sang majikan, karena pernikahan *ummul walad* tersebut dengan yang kecil itu tidak sah, karena pernikahan budak perempuan tidak sah kecuali dengan dua syarat; yaitu takut kesulitan dan tidak ada mahar bagi wanita merdeka, sedangkan budak yang kecil itu tidak disifati dengan takut kesulitan. Karena tidak adanya syarat itu, maka pernikahan itu tidak sah, dan karena pernikahan itu tidak sah, maka dia tidak menjadi istri dari anaknya." Sedangkan yang dikemukakan oleh Al Qadhi adalah benar; apabila anak lelaki kecil itu merupakan budak, karena dia itu tidak dianggap takut kesulitan dan tidak adanya mahar wanita merdeka di dalam penikahannya dengan budak perempuan. Yang disebutkan oleh Syaikh Abu Hamid juga benar. Dan kedua ini tidak ada di sana.

Cabang: Apabila seorang lelaki mempunyai dua istri yang masih kecil, lalu datang seorang wanita asing, kemudian dia

menyusui salah satunya dengan lima susuan, lalu menyusui yang lainnya juga dengan lima susuan, maka pernikahan dengan yang kedua itu gugur dengan genapnya penyusuan yang kelima. Lalu, apakah karena itu pula pernikahan dengan yang pertama itu gugur? Mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i yang telah dikemukakan. Begitu juga jika ibu dari salah satu istrinya yang masih kecil itu datang, lalu dia menyusui madu anak perempuannya (yaitu istri lain dari lelaki ini yang bukan anaknya) sebanyak lima penyusuan, maka gugurlah pernikahan yang disusui. Lalu, apakah gugur pula pernikahan dengan anak dari wanita yang menyusui ini? Di sini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Apabila seorang lelaki mempunyai empat istri yang masih kecil, dan dia mempunyai tiga bibi seibu-sebapak atau seibu saja, lalu masing-masing bibinya menyusui salah satu dari istrinya dan tersisa yang keempat, maka pernikahannya itu tidak ada yang gugur dengan satu pun dari mereka, sebab tiga yang disusui menjadi anak-anak para bibinya, karena menikahi anak bibi itu diperbolehkan.

Jika ibu dari ibunya suami (neneknya) menyusui istrinya yang keempat, maka gugurlah pernikahan dengannya, dan diharamkan bagi sang suami selamanya, karena dia telah menjadi bibinya, dan yang keempat ini juga menjadi bibi bagi ketiga istrinya yang lain. Lalu, apakah pernikahan mereka menjadi gugur? Di sini ada dua pendapat Asy-Syafi'i seperti pada contoh kasus sebelumnya.

Apabila dia mempunyai tiga bibi yang terpisah, lalu masing-masing dari bibinya itu menyusui salah satu dari para istrinya, maka pernikahan mereka itu tidak gugur. Jika yang menyusui itu adalah ibunya suami dan istrinya yang keempat, maka gugurlah

pernikahan itu, dan dia menjadi ibu bagi ketiga istrinya. Karena dalam penguguran pernikahan istrinya yang disusui oleh bibinya dari pihak bapak dan ibunya ada dua pendapat Asy-Syafi'i. Sedangkan pernikahan dengan yang disusui oleh bibinya dari pihak bapak, maka itu tidak gugur dengan pasti, karena sifat bibi yang keempat itu terjadi dari pihak ibunya sang suami, sementara bibi suami dari pihak bapak dari orang lainnya, yaitu dari pihak bapaknya ibu suami, sehingga yang disusuinya itu tidak berhimpun bersama bibinya di dalam ikatan pernikahan. Demikian yang disebutkan oleh Al Mas'udi dan Ath-Thabari dalam pembahasan *Iddah.*

Menurutku, bahwa ibunya ibu suami (neneknya), jika dia menyusui dengan selain susu milik bapak dari ibunya suami (kakeknya), maka dalam menikahi anak susuan bibi dari pihak bapak ini juga ada dua pendapat Asy-Syafi'i, akan tetapi ini berbeda jika disusui dengan selain susu bapak dari ibunya suami. Berdasarkan ini diqiyaskan, jika suami mempunyai tiga bibi (dari pihak bapak), lalu masing-masing dari mereka itu menyusui satu orang dari para istrinya, kemudian ibu dari bapaknya suami itu menyusui istrinya yang keempat, maka ini sebagaimana yang telah dikemukakan sebelumnya. *Wallahu A'lam Bish-Shawaab.*

كِتَابُ النَّفَقَاتِ

KITAB NAFKAH (PEMBAHASAN PEMBERIAN NAFKAH)

Bab: Nafkah Para Istri

Asy-Syirazi ﵀ berkata: Apabila seorang wanita menyerahkan diri kepada suaminya dimana sang suami itu memungkinkan bersenang-senang dengannya dan memindahkan kemana pun yang dikehendaki suaminya, dimana keduanya termasuk orang yang bisa bersenang-senang di dalam pernikahan yang sah, maka sang suami itu diwajibkan menafkahinya, ini berdasarkan apa yang diriwayatkan Jabir ﵁, bahwa Rasulullah ﷺ berkhutbah, lalu beliau bersabda, اِتَّقُوا اللهَ فِي النِّسَاءِ، فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانَةِ اللهِ، وَاسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللهِ، وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ "*Bertakwalah kalian kepada Allah dalam hal wanita, karena sesungguhnya kalian mengambil*

mereka dengan amanat Allah, dan kalian menghalalkan kemaluan mereka dengan kalimat Allah, dan hak mereka atas kalian adalah kalian memberi rezeki dan pakaian mereka dengan cara yang ma'ruf."

Apabila sang wanita menolak untuk menyerahkan dirinya, atau menguasakan untuk bersenang-senang dengan suatu cara tanpa cara lainnya, atau di suatu tempat tanpa tempat lainnya, atau di suatu negeri tanpa negeri lainnya, maka sang suami tidak diwajibkan memberi nafkah, karena tidak ada penguasaan yang sempurna, maka tidak diwajibkan memberi nafkah, sebagaimana tidak diwajibkannya membayar harga barang yang dijual jika si penjual itu menolak menyerahkan barang yang dijual tersebut, atau menerima di suatu tempat tanpa tempat lainnya. Jika dia menyerahkan kepadanya dan memberikan kekuasaan penuh dan pemindahan ke tempat mana pun yang dikehendaki suami ketika suami itu hadir, maka sang suami diwajibkan memberi nafkah karena adanya penguasaan yang sempurna.

Apabila sang istri menyerahkan diri kepada suaminya ketika sang suami sedang tidak ada, maka sang suami tidak diwajibkan memberikan nafkah hingga dia atau wakilnya datang, atau berlalu waktu dimana jika seseorang berjalan menempuhnya, maka orang itu bisa mengambil sang istri, karena tidak ada penguasaan yang sempurna kecuali dengan hal yang seperti itu.

Jika sang istri tidak menyerahkan diri kepada suaminya, dimana tidak menguasakan kepada sang

suami hingga waktu tersebut berlalu, maka sang suami tidak diwajibkan memberikan nafkah, karena Nabi ﷺ menikahi Aisyah ؓ dan baru menggaulinya setelah dua tahun berikutnya, dan beliau tidak menafkahinya kecuali sejak beliau menggaulinya, dimana tidak diwajibkan pula menafkahi sang istri untuk jangka waktu yang telah lalu itu. Karena, tidak ada penguasaan yang sempurna pada waktu yang telah lalu itu, sehingga dia tidak diwajibkan menggantinya, sebagaimana tidak diwajibkan mengganti pada apa yang dibebankan pada barang yang dijual ketika masih ada di tangan penjual sebelum menyerahkan.

Pasal: Apabila istri menyerahkan diri kepada suami atau menawarkan kepadanya, sementara dia masih kecil, dimana yang seperti itu tidak bisa digauli, maka mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Diwajibkan memberikan nafkah, karena sang istri itu telah menyerahkan diri tanpa halangan.

Pendapat Kedua: Sang suami tidak diwajibkan memberikan nafkah, dan inilah yang *shahih*, karena tidak terdapat penguasaan yang sempurna dalam hal bersenang-senang.

Jika istrinya telah dewasa sementara suami masih kecil, maka mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Sang suami tidak diwajibkan memberikan nafkah, karena tidak terdapat penguasaan yang sempurna dalam hal bersenang-senang.

Pendapat Kedua: Sang suami diwajibkan memberikan nafkah, dan inilah yang *shahih*, karena penyerahan penguasaan itu telah ada dari pihak istri, hanya saja tidak dapat dilakukan dari pihak suami, sehingga sang suami tetap diwajibkan memberikan nafkah atasnya. Sebagaimana halnya jika istri menyerahkan diri kepada suami, dan suami pun telah dewasa, lalu suami lari darinya.

Apabila sang istri menyerahkan diri, sementara si istri sakit, atau ada penghalang di kemaluannya atau sangat sempit sehingga tidak bisa disetubuhi, atau suami sakit atau kemaluannya terkebiri atau sangat besar sehingga tidak bisa menyetubuhi, maka sang suami tetap diwajibkan memberikan nafkah karena telah ada penguasaan untuk bersenang-senang, sedangkan ketidak mungkinan untuk melakukannya itu adalah karena suatu sebab yang tidak berarti penyia-nyiaan.

Penjelasan:

Hadits Jabir di atas ini merupakan bagian dari hadits Jabir yang panjang mengenai haji. Telah diriwayatkan juga maknanya dari Amr bin Al Ahwash yang dikemukakan oleh semua penyusun kitab-kitab *Sunan*: "Bahwa dia menyaksikan haji wada' bersama Nabi ﷺ. Lalu beliau memanjatkan puja dan puji kepada Allah, lalu memberi peringatan dan wejangan, kemudian bersabda,

اِسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا، فَإِنَّمَا هُنَّ عَوَانٌ عِنْدَكُمْ، لَيْسَ تَمْلِكُونَ مِنْهُنَّ شَيْئًا غَيْرَ ذَلِكَ، إِلاَّ أَنْ يَأْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ، فَإِنْ فَعَلْنَ فَاهْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبَرِّحٍ، فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلاً. إِنَّ لَكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ حَقًّا وَلِنِسَائِكُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا، فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَى نِسَائِكُمْ فَلاَ يُوْطِئْنَ فُرُشَكُمْ مَنْ تَكْرَهُونَ، وَلاَ يَأْذَنَّ فِي بُيُوتِكُمْ لِمَنْ تَكْرَهُونَ. أَلاَ وَحَقُّهُنَّ عَلَيْكُمْ أَنْ تُحْسِنُوا إِلَيْهِنَّ فِي كِسْوَتِهِنَّ وَطَعَامِهِنَّ.

"*Bersikap baiklah kalian terhadap para istri, karena sesungguhnya mereka adalah tawanan bagi kalian, kalian tidak memiliki apa pun dari mereka selain itu, kecuali mereka melakukan perbuatan keji yang nyata, maka jika mereka melakukan (itu), maka kucilkanlah mereka di tempat tempat tidur dan pukullah mereka dengan pukulan yang tidak keras. Apabila mereka menaati kalian, maka janganlah kalian mencari-cari jalan (untuk menyusahkan mereka). Sesungguhnya kalian memiliki hak dari istri-istri kalian, dan istri-istri kalian memiliki hak atas kalian. Sedangkan hak kalian atas istri-istri kalian adalah hendaknya alas*

tidur kalian tidak diinjak oleh orang yang tidak kalian sukai, dan tidak diizinkan ke rumah kalian orang yang tidak kalian sukai. Ingatlah, dan sesungguhnya hak mereka atas kalian adalah kalian bersikap baik terhadap mereka dalam memberi mereka pakaian dan makan."

Sedangkan *khabar* Aisyah di atas itu diriwayatkan oleh Ahmad, Al Bukhari dan Muslim dengan lafazh dari Aisyah ﵂: "Bahwa Nabi ﷺ menikahinya ketika dia berusia enam tahun, lalu dia bawa kepada beliau ketika dia berusia sembilan tahun, dan dia tinggal bersama beliau selama sembilan tahun." Di dalam riwayat Ahmad dan Muslim disebutkan: "Beliau menikahinya ketika dia berusia tujuh tahun, dan digabungkan kepada beliau ketika dia berusia sembilan tahun."

Hukum: Dasar wajibnya memberi nafkah kepada istri dari Al Qur`an, adalah firman Allah ﷻ,

وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ

"*Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma'ruf.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 233).

Redaksi, *Al Mauluudi lahu* adalah suami. Disebutkannya kewajiban memberi nafkah kepada sang istri ketika melahirkan, hal ini menunjukkan bahwa nafkah itu diwajibkan untuknya ketika dia sedang tidak bisa diajak bersenang-senang lantaran kesibukkannya

dengan nifas, sehingga tidak muncul dugaan bahwa itu tidak wajib diberikan kepadanya.

Allah ﷻ juga berfirman,

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟ ﴿٣﴾

"*Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 3).

Asy-Syafi'i berkata, "Maknanya tidak bertambah banyak keluargamu dan orang yang kamu tanggung." Ada juga yang mengatakan, bahwa mayoritas ulama salaf mengatakan, bahwa makna "*Al-Laa Ta'diluu*" adalah tidak berbuat aniaya. Dikatakan "*Aalaa- Ya'uuluu- Aulan*" apabila dia berbuat sewenang-wenang. Dan "*Aala–Ya'iilu*" berarti banyak keluarganya. Kecuali Zaid bin Aslam, karena dia mengatakan, "Maknanya: Tidak bertambah banyak keluargamu." Sabda Nabi ﷺ menguatkan itu, yang mana beliau bersabda, اِبْدَأْ بِنَفْسِكَ، ثُمَّ بِمَنْ تَعُولُ "*Mulailah dengan dirimu, kemudian dengan orang yang menjadi tanggunganmu.*"

Yang juga menunjukkan kewajiban memberi nafkah kepada istri adalah firman Allah ﷻ,

ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ۚ

"*Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka.* (Qs. An-Nisaa` [4]: 34).

Allah ﷻ berfirman lainnya,

لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ۚ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ۚ

"*Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya. Dan orang yang disempitkan rezekinya hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya. Allah tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan (sekedar) apa yang Allah berikan kepadanya.* (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 7).

Makna firman Allah ﷻ, *"Qudira Alaihi"* yaitu *Dhiiqa Alaihi* (disempitkan).

Sementara Dalil dari *As-Sunnah* adalah, apa yang diriwayatkan oleh Hakim bin Mu'awiyah Al Qusyairi dari ayahnya, Dia berkata: Aku berkata, "Wahai Rasulullah, apa hak istri?" Beliau bersabda, أَنْ تُطْعِمَهَا إِذَا طَعِمْتَ وَأَنْ تَكْسُوَهَا إِذَا اكْتَسَيْتَ "*Engkau memberinya maka apabila engkau makan, dan engkau memberinya pakaian apabila engkau berpakaian.*" Hadits ini diriwayatkan oleh An-Nasa`i, Ibnu Majah, Abu Daud, Ibnu Hibban dan Al Hakim, dimana keduanya menilai hadits ini *shahih*. Sementara Al Bukhari mengemukakan sepenggal dari itu secara *mu'allaq* (tanpa menyebutkan awal sanadnya), dan di-*shahih*-kan oleh Ad-Daraquthni di dalam *Al Ilal*.

Apa yang dibatasi oleh pengarang di sini adalah dari Jabir, dan telah diriwayatkan sejumlah hadits darinya, di antaranya adalah hadits Abu Hurairah, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, تَصَدَّقُوا "*Bershadaqahlah kalian.*" Seorang lelaki berkata, Aku punya satu dinar." Beliau bersabda, تَصَدَّقْ بِهِ عَلَى نَفْسِكَ "*Shadaqahkanlah itu kepada dirimu.*" Dia berkata lagi, "Aku punya satu dinar lainnya." Beliau bersabda, تَصَدَّقْ بِهِ عَلَى زَوْجَتِكَ '*Shadaqahkanlah kepada istrimu.*" Dia berkata lagi, "Aku punya satu dinar lainnya.' Beliau bersabda, تَصَدَّقْ بِهِ عَلَى وَلَدِكَ "(*Shadaqahkanlah kepada anakmu.*" Dia berkata lagi, "Aku punya satu dinar lainnya." Beliau bersabda, تَصَدَّقْ بِهِ عَلَى خَادِمِكَ "*Shadaqahkanlah kepada pelayanmu.*" Dia berkata lagi, "Aku punya satu dinar lainnya." Beliau bersabda, أَنْتَ أَبْصَرُ بِهِ "*Engkau lebih mengetahui itu.*"

Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad dan An-Nasa`i. Diriwayatkan juga oleh Abu Daud dengan mendahulukan penyebutan anak daripada istri. Abu Ubaid berdalih dengan ini dalam membatasi status kaya (cukup) dengan lima dinar emas, yang dikuatkan oleh hadits Ibnu Mas'ud mengenai lima puluh dirham.

Apabila ini telah ditetapkan, maka suami-istri tidak lepas dari empat kemungkinan yang ada:

Kemungkinan Pertama: Keduanya sama-sama *baligh.*

Kemungkinan Kedua: Suami baligh sedangkan istri masih kecil.

Kemungkinan Ketiga: Suami masih kecil sedangkan istri sudah besar.

Kemungkinan Keempat: Keduanya masih kecil.

Apabila keduanya sudah *baligh* dan si istri menyerahkan dirinya kepada sang suami secara sempurna, yaitu mengatakan, "Aku menyerahkah diriku kepadamu. Apabila engkau memilih untuk menghampiriku dan bersenang-senang, maka itu terserah kepadamu. Namun jika engkau memilih agar aku mendatangimu sesuai kehendakmu, maka akan aku lakukan." Oleh karena itu diwajibkan bagi sang suami menafkahinya, karena nafkah itu diwajibkan sebagai kompensasi bersenang-senang dengan sang istri, maka jika hal itu terdapat padanya, maka sudah terdapat penguasaan di tangan suami, sehingga sang suami diwajibkan memberi nafkah sebagai konpensasinya, seperti halnya penjual apabila barang yang dijual telah diserahkan, maka pembeli harus menyerahkan hartanya.

Jika sang istri telah menyerahkan dirinya kepada sang suami, dan suami sedang ada di tempat, namun suami tidak menerimanya hingga berlalunya waktu tersebut, maka sang suami diwajibkan menafkahinya, seperti halnya seorang penjual saat barang yang dijual itu telah diserahkan, maka pembeli wajib menyerahkan harganya. Apabila istri telah menyerahkan dirinya kepada sang suami dimana suami itu sedang ada di tempat namun tidak menerima penyerahan diri istrinya itu hingga berlalunya waktu tersebut, maka sang suami diwajibkan menafkahinya di waktu tersebut.

Abu Hanifah berkata, "Tidak diwajibkan nafkah pada waktu tersebut kecuali sang hakim memutuskan itu untuknya." Sebab, itu adalah harta yang diwajibkan bagi istri sehingga tidak perlu memastikannya pada keputusan hakim seperti halnya mahar.

Apabila istri menyerahkan dirinya kepada sang suami dengan penyerahan yang tidak sempurna, misalnya dengan mengatakan, "Aku menyerahkan diriku di rumah ini tanpa rumah lainnya," atau "di kota ini tanpa kota lainnya," maka sang suami tidak diwajibkan menafkahinya, karena tidak terdapat penyerahan yang sempurna. Ini seperti halnya penjual yang mengatakan, "Aku serahkan mobil ini di tempat ini tanpa tempat lainnya." Maka sang suami telah melangsungkan akad nikah, namun sang istri tidak menyerahkan dirinya, dan suami tidak menuntutnya, dimana keduanya mendiamkan itu hingga berlalunya itu selama setahun atau lebih, maka tidak diwajibkan menafkahinya, karena Nabi ﷺ menikahi Aisyah ketika dia berusia tujuh tahun, lalu berkumpul bersamanya ketika Aisyah berusia sembilan tahun, dimana tidak ada nukilan yang menyatakan bahwa beliau menafkahinya kecuali sejak beliau berkumpul bersamanya.

Apabila walinya sang istri menawarkan kepada suami tanpa seizin istri, sedangkan istri telah *baligh* dan berakal, lalu suami itu tidak menerimakannya dan berlalu waktu tersebut, maka tidak diwajibkan atas sang suami menafkahinya, karena tidak ada kekuasaan bagi wali atasnya dalam hal harta. Jika suami sedang bepergian dari negeri istri, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila dia sedang pergi meninggalkannya setelah istri menyerahkan diri kepadanya dengan penyerahan sempurna, namun sang suami berhalangan menerimanya, maka sang suami telah diwajibkan menafkahinya karena istrinya itu telah

menyerahkan dirinya, sehingga kewajiban itu tidak gugur lantaran kepergiannya. Namun, jika sang suami pergi meninggalkannya sebelum istri menyerahkan diri kepadanya dimana istri hendak menyerahkan dirinya kepadanya, maka jika sang istri mendatangi hakim negerinya seraya berkata, "Aku menyerahkan diri kepadanya dan membiarkanku dengannya." Maka hakim negerinya mengirim-kan surat kepada hakim negeri dimana suami berada di sana untuk memberitahukan hal itu. Lalu jika surat itu sampai kepada yang dituju, suami pun dipanggil dan diberitahukan perkara itu kepadanya; apabila suami berangkat kepadanya dan menerima diri sang istri itu, atau mewakilkan penerimaannya lalu sang wakil menerimakannya, maka sang suami diwajibkan menafkahinya sejak penerimaan olehnya atau oleh wakilnya.

Apabila sang suami memungkinkan untuk berangkat, namun dia tidak berangkat dan tidak pula wakilnya, maka jika telah berlalu waktu yang seandainya dia mau berjalan kepadanya, maka hakim mewajibkan nafkah untuknya sejak berlalunya waktu perjalanan kepadanya, karena telah memberikan kemungkinan penerimaan. Maka jika sang suami tidak menerimakannya, maka dia diwajibkan menafikahinya. Namun jika berjalan kepada sang istri tidak memungkinkannya berjalan kepadanya, maka hakim mewajibkan nafkah untuknya dari sejak berlalunya waktu perjalanan kepadanya, karena telah memungkinkan sang suami menerimakannya. Maka jika dia tidak melakukannya sehingga terhalang untuk menerimakannya, maka diwajibkan atasnya menafkahinya.

Apabila sang suami tidak memungkinkan berjalan kepada istrinya karena tidak adanya teman atau karena takut di perjalanan, maka dia tidak diwajibkan menafkahi hingga dia mungkin untuk

melakukan perjalanan, karena dia tidak terhalangi untuk menerimakannya. Jika suami *baligh*, sedangkan istrinya masih kecil, maka perlu dilihat terlebih dahulu; jika istrinya itu telah puber yang bisa besenang-senang dengannya, maka yang diwajibkan menyerahkannya adalah walinya. Apabila wali menyerahkannya dengan penyerahan yang sempurna, maka sang suami wajib menafkahinya. Apabila istri tidak memiliki wali atau walinya sedang tidak ada, atau berhalangan menyerahkannya, atau berdiam diri dari menyerahkannya lalu istri menyerahkan dirinya sendiri kepada suami, maka suami diwajibkan menafkahinya, karena penyerahan itu telah terjadi.

Apabila dia tidak termasuk kategori yang sah menyerahkannya, seperti misalnya dia membeli sebuah barang dengan suatu harga dan menyerahkan harganya dan pembeli menerima barang itu tanpa seizin penjual, atau bawang itu diserahkan kepadanya oleh budaknya penjual, maka penyerahan itu sah.

Ibnu Ash-Shabbagh mengatakan di dalam *Asy-Syamil*, "Hendaknya tidak diwajibkan nafkah kecuali setelah menerimanya, dan tidak diwajibkan penyerahannya karena penyerahannya tidak ada hukumnya."

Apabila sang istri masih kecil yang belum bisa digauli, maka mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i: Pendapat Pertama: Sang suami diwajibkan menafkahinya. Karena halangan untuk menggaulinya itu bukan akibat perbuatannya, sehingga itu tidak menggugurkan nafkahnya, sebagaimana halnya jika sang istri itu sakit.

Pendapat Kedua: Sang suami tidak wajib menafkahinya. Demikian pendapat Malik dan Abu Hanifah serta yang dipilih oleh Al Muzani, dan inilah yang benar, karena bersenang-senang itu

terhalangi, sehingga tidak diwajibkan menafkahinya, sebagaimana jika istri itu *nusyuz* (membangkang). Apabila sang suami masih anak kecil, sedangkan istri sudah dewasa, maka mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak diwajibkan menafkahinya, karena nafkah hanya diwajibkan lantaran adanya penguasaan dan penyerahan, dan itu hanya sah jika ada penguasaan dan penyerahan. Sedangkan anak kecil tidak menguasai dan tidak menerimakan, sehingga tidak diwajibkan untuk menafkahinya, sebagaimana halnya jika suami sedang tidak ada.

Pendapat Kedua: Sang suami diwajibkan menafkahinya jika dia menyerahkan dirinya, dan inilah yang lebih *shahih*, karena penguasaan dan penyerahan yang sempurna itu telah terwujud darinya, sementara halangan itu berasal dari pihak suami, sehingga sang suami diwajibkan menafkahinya. Sebagaimana jika si istri telah menyerahkan dirinya kepada suami yang telah *baligh*, lalu suami lari darinya. Sedangkan jika keduanya masih kecil, lalu wali menyerahkannya, apakah sang suami diwajibkan menafkahi-nya? Mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i, dan pandangan-nya adalah apa yang telah kami sebutkan pada contoh kasus sebelumnya, hanya saja yang lebih tepat disini adalah diwajibkan menafkahinya, karena bersenang-senang itu terhalangi dari pihak istri.

Cabang: Apabila sang suami menerima penyerahan diri istrinya itu, sementara sang istri sedang sakit, atau suami menerimanya dalam keadaan sehat lalu si istri sakit, atau menerimanya sedangkan istri keadaannya *ratqa* ` (kemaluannya tertutup sehingga tidak bisa digauli), atau *qarna* ` (ada daging yang

tumbuh pada kemaluannya seperti penutup tebal pada bagian masuknya kemaluan, atau berupa tulang seperti tanduk), atau dia mengalami itu setelah diterimanya, atau suami mengalami sakit atau gila atau *jasm* (kemaluannya sangat besar), maka sang suami diwajibkan menafkahinya, karena bersenang-senang dengannya itu memungkinkan dengan keadaan seperti itu.

Asy-Syafi'i ﷺ berkata, "Apabila dalam menggaulinya terdapat *mudharat* besar yang menghalangi untuk menggaulinya dan dipaksakan menafkahinya." Intinya, apabila lelakinya itu bertubuh sangat besar, sedangkan istrinya bertubuh kecil. Namun jika sang suami menggaulinya maka ada bahaya yang dikhawatirkan atau kesulitan berat, atau kemaluan istri menjadi luka sehingga bisa membahayakan jika digauli; jika suami sepandangan mengenai bahaya yang bisa mengancam istrinya saat dia menggaulinya, maka sang suami tidak boleh menggaulinya, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ "*Dan bergaullah dengan mereka secara patut.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 19). Di antara cara yang patut itu adalah dengan menahan diri untuk menggaulinya.

Apabila suami memilih untuk menthalaknya, lalu dia menthalaknya, maka tidak ada lagi pembahasan. Jika suami memilih untuk tidak menthalaknya, maka dia wajib menafkahinya, karena sang istri tertahan olehnya, dimana sang suami juga memungkinkan bersenang-senang dengannya tanpa berupa persebutuhan. Apabila suami tidak mempercayainya, bahkan dia mengklaim bahwa dirinya itu bisa menggauli si istri, maka jika istri mengklaim tidak bisa digauli karena besarnya tubuh sang suami, maka Al Imrani mengatakan dalam *Al Bayan*, "Hakim memerintahkan para wanita yang terpercaya untuk mempersaksikan

itu di antara keduanya dalam keadaan bersetubuh tanpa ada penghalang.

Lalu jika mereka mengatakan, bahwa ada kesulitan besar, atau dikhawatirkan terhadap istri, maka sang suami dilarang menggauli istrinya. Namun jika mereka mengatakan, bahwa tidak ada kesulitan besar, dan tidak ada kekhawatiran terhadap istri, maka sang istri diperintahkan menguasakan untuk digauli. Apabila sang istri mengklaim tidak dapat digauli karena luka di kemaluannya, maka hakim memerintahkan para wanita terpercaya untuk melihat kemaluannya, karena ini kondisi darurat sehingga dibolehkan melihat kepada aurat.

Para ulama madzhab kami berbeda pendapat mengenai jumlah kaum wanita yang melihat kepadanya saat bersetubuh, atau melihat luka di kemaluannya, yang mana Abu Ishaq mengatakan, "Cukup satu orang, karena itu adalah cara untuk mencari tahu dan untuk mengetahui kesulitan dengan melihat persetubuhan keduanya, sehingga boleh hanya dengan satu orang."

Di antara ulama madzhab kami lainnya ada yang mengatakan, "Tidak cukup jika kurang dari empat wanita dalam hal itu. Karena kesaksian ini khusus oleh para wanita sehingga tidak diterima dalam hal ini jika jumlahnya kurang dari empat seperti halnya kesaksian yang lain.

Asy-Syirazi ﵀ berkata: Pasal: Apabila istri menyerahkan dirinya kepada sang suami dan sang suami memungkinkan untuk bersenang-senang dengannya di dalam pernikahan yang *fasid*, maka sang suami tidak diwajibkan memberikan nafkah, karena

penguasaan itu tidak sah bersamaan dengan kerusakan nikah, dimana si wanita itu tidak berhak terhadap apa yang menjadi kompensasinya.

Pasal: Apabila istri pindah dari tempat suami ke tempat lain tanpa seizinnya, atau bepergian tanpa seizinnya, maka gugurlah nafkahnya tersebut; baik suami hadir maupun sedang bepergian, karena istri telah keluar dari genggamannya dan ketaatan kepadanya, sehingga gugurlah nafkahnya sebagaimana istri yang *nusyuz*.

Apabila istri bepergian dengan seizin suaminya – jika suami bersamanya,– maka diwajibkan nafkah, karena dia tidak keluar dari genggamannya dan ketaatan kepadanya. Namun, jika suami tidak bersamanya, maka mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i yang kami sebutkan pada pembahasan tentang pembagian.

Pasal: Apabila istri berihram untuk haji tanpa seizin suami, maka gugurlah nafkahnya, karena jika ihram itu *tathawwu'*, maka berarti dia telah mencegah hak suami, sedangkan itu wajib dan yang ini tidak wajib. Apabila dia itu dalam kondisi ihram wajib, maka dia telah mencegah hak suami yang harus dipenuhi secara langsung, sedangkan ini bisa ditangguhkan. Jika si istri berihram dengan seizin suami; jika dia keluar bersamanya, maka nafkahnya tidak gugur, karena si istri tidak keluar dari ketaatan kepadanya dan juga dari genggamannya. Namun, jika dia keluar sendirian, maka

ada dua pendapat seperti pada masalah bepergian dengan seizin suaminya.

Pasal: Apabila istri menahan dirinya dengan i'tikaf *tathawwu'* atau nadzar dalam tanggungan, maka gugurlah nafkahnya berdasarkan apa yang kami sebutkan mengenai haji. Apabila karena nadzar tertentu yang diizinkan suami, maka nafkahnya itu tidak gugur, karena suami mengizinkannya dan menggugurkan haknya sendiri sehingga hak istri tidak gugur. Apabila itu karena nadzar yang tidak diizinkan suami, maka; jika itu setelah akad nikah, maka gugurlah nafkahnya, karena dia mencegah hak suami setelah wajibnya, namun jika itu karena nadzar sebelum nikah, maka nafkahnya itu tidak gugur lantaran apa yang menjadi hak sebelum nikah, maka sang suami tidak berhak pada masanya. Sebagaimana jika si istri menyewakan tenaganya kemudian menikah. Apabila istri beri'tikaf dengan seizin suami dan suami bersamanya, maka nafkahnya tidak gugur, karena dia tetap di dalam genggamannya dan ketaatan kepadanya, namun jika tidak bersamanya, maka ada dua pendapat Asy-Syafi'i seperti dalam masalah haji.

Pasal: Apabila dia menahan dirinya dengan puasa; jika itu merupakan puasa *tathawwu'* maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Nafkahnya tidak gugur, karena si istri tetap di dalam genggaman suaminya.

Pendapat Kedua: Ini merupakan pendapat yang *shahih*, bahwa nafkahnya gugur, karena dia mencegah

penguasaan yang sempurna dengan sesuatu yang tidak wajib, sehingga gugurlah nafkahnya seperti halnya istri yang *nusyuz*. Apabila dia menahan dirinya dengan puasa Ramadhan atau *qadha`*-nya dan waktunya telah sempit, maka nafkahnya itu tidak gugur, karena apa yang menjadi hak secara *syar'i,* maka sang suami tidak berhak secara langsung dengan sesuatu yang secara langsung. Jika itu dikarenakan nadzar tertentu, maka jika nadzar itu dengan seizin suami, maka nafkahnya tidak gugur, karena dia mewajibkanya dengan kerelaan suami. Namun jika tanpa seizinnya, jika itu nadzar setelah nikah, maka gugurlah nafkahnya, namun jika itu nadzar sebelum nikah, maka tidak gugur nafkahnya berdasarkan apa yang kami sebutkan mengenai i'tikaf.

Pasal: Apabila dia menahan dirinya dengan shalat, maka jika itu shalat yang lima atau *sunnah rawatib*, maka nafkahnya tidak gugur, karena apa yang ditetapkan syari'at maka suami tidak berhak pada waktunya. Apabila itu qadha` dari yang tertinggal, maka jika kami katakan bahwa dia secara langsung, maka tidak gugur nafkahnya. Namun, jika kami katakan, bahwa itu merupakan penangguhan, maka gugurlah nafkahnya berdasarkan apa yang kami paparkan mengenai qadha` Ramadhan. Jika itu merupakan shalat-shalat yang dinadzarkan, maka sebagaimana yang kami sebutkan mengenai i'tikaf dan puasa.

Penjelasan:

Apabila istri menyerahkan diri kepada suami dan menguasakannya untuk bersenang-senang dengannya di dalam pernikahan yang *fasid*, maka sang suami tidak diwajibkan menafkahinya, karena penguasaan itu tidak sah bersama dengan *fasid*-nya pernikahan, sehingga si istri tidak berhak mendapatkan apa yang menjadi kompensasinya, sebagaimana tidak berhaknya penjual terhadap harga di dalam penjualan yang *fasid*.

Cabang: Apabila istri pindah dari tempat suami ke tempat lainnya tanpa seizinnya, atau keluar dari negeri tanpa seizin suami, maka dia berbuat *nusyuz* dan karena itu gugurlah nafkahnya. Demikian pendapat semua ahli ilmu kecuali Al Hakam bin Uyainah, karena dia mengatakan, "Tidak gugur nafkahnya, sebagaimana jika dia menyerahkan dirinya." Apabila si istri bepergian tanpa seizin suami, maka gugurlah nafkahnya, karena dia mencegah suami bersenang-senang dengannya lantaran melakukan perjalanan itu. Jika si istri berpergian dengan seizin suami, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila suami bepergian bersamanya, maka tidak gugur nafkahnya, karena dia tetap di dalam genggaman dan ketaatan kepadanya, namun jika si istri bepergian sendirian, maka jika itu untuk keperluan suami, maka sang suami diwajibkan menafkahinya, karena dia bepergian dalam mengurus keperluan dan maksud suami.

Apabila dia bepergian untuk keperluan dirinya sendiri, maka Asy-Syafi'i mengatakan di dalam masalah nafkah, "Dia berhak atas nafkah." Sementara di dalam pembahasan tentang nikah dia berkata, "Dia tidak berhak atas nafkah." Ulama madzhab kami berbeda pendapat mengenai ini, dimana Abu Ishaq berkata,

"Bukan merupakan dua pendapat yang berbeda, tetapi itu berbeda sesuai dengan perbedaan kondisinya. Yaitu Asy-Syafi'i mengatakan bahwa dia berhak atas nafkah tersebut, maksudnya adalah, jika sang suami itu bersamanya. Dia mengatakan tidak berhak atas nafkah, maksudnya adalah jika suami tidak bersamanya." Di antara mereka ada juga yang mengatakan, bahwa mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak harus dinafkahi. Demikian pendapat Abu Hanifah dan Ahmad, karena dia tidak menguasakan dirinya sehingga tidak wajib dinafkahi. Sebagaimana jika dia bepergian tanpa seizin dari suaminya.

Pendapat Kedua: Dia wajib dinafkahi, karena si istri berpergian dengan seizin suaminya, sehingga tidak gugur nafkahnya, sebagaimana jika dia bepergian untuk keperluan sang suami.

Cabang: Apabila istri berihram untuk haji atau umrah tanpa seizin suami, maka gugurlah nafkahnya, karena jika ihram itu merupakan perkara *thathawwu'*, maka si istri telah mencegah hak suami yang wajib dengan perkara *tathawwu'*, namun jika ihram itu wajib baginya, maka si istri itu telah mencegah hak suami yang harus secara langsung dipenuhi, sedangkan haknya itu bisa ditunda. Demikian yang dikemukakan oleh pengarang *Al Bayan*.

Apabila si istri berihram dengan seizin suaminya dan keluar bersama sang suami, maka nafkahnya tidak gugur, karena dia tetap di dalam genggaman suami. Jika dia berihram dengan seizin suaminya dan keluar sendirian (tanpa suami), maka mengenai ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang telah

disebutkan mengenai mengadakan perjalanan. Apabila dia ber-*i'tikaf*, maka tidak sah kecuali di masjid, dan jika itu tanpa seizin suami, maka gugurlah nafkahnya, karena si istri itu telah melakukan *nusyuzh* lantaran keluar ke masjid tanpa seizin suaminya. Namun jika itu dengan seizin suami, dan dia bersama sang suami di masjid, maka tidak gugur nafkahnya, karena dia tetap di dalam genggaman dan ketaatan kepadanya.

Namun jika sang suami itu tidak bersamanya di masjid itu, maka ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i seperti riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i dalam kasus mengadakan perjalanan.

Abu Ishaq berkata, "Tidak wajib dinafkahi dengan pasti." Di antara ulama madzhab kami juga ada yang mengatakan, bahwa mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Cabang: Apabila si istri berpuasa tanpa izin suaminya, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila itu adalah puasa *tathawwu'*, maka suami berhak melarangnya dari itu, dan dia berhak memaksa si istri untuk berbuka dengan makan dan bersetubuh, ini berdasarkan sabda Nabi ﷺ,

لاَ تَصُومَنَّ الْمَرْأَةُ التَّطَوُّعَ وَزَوْجُهَا حَاضِرٌ إِلاَّ بِإِذْنِهِ.

"*Janganlah seorang wanita berpuasa tathawwu' sedangkan suaminya hadir kecuali dengan seizinnya.*"

Apabila si istri menolak digauli tetapi dia tidak meninggalkan rumah, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Abu Ali bin Abu Hurairah berkata, "Dia berbuat *nusyuz* sehingga gugurlah nafkahnya, karena dia telah menolak, sehingga tidak ada bedanya si istri itu menolak tidur bersama atau meninggalkan rumah." Sementara Asy-Syirazi mengatakan, "Nafkahnya tidak gugur, karena selama dia tidak meninggalkan rumah, maka dia tidak berbuat *nusyuz*." Dan ini juga merupakan pendapatnya Syaikh Abu Hamid.

Di antara ulama madzhab kami juga ada yang mengatakan, bahwa jika si istri menolak digauli, maka gugurlah nafkahnya dengan pasti. Sedangkan dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i lainnya adalah, jika si istri itu berpuasa namun dia tidak menolak untuk digauli. Apabila itu merupakan puasa wajib, maka perlu dilihat terlebih dahulu; apabila itu merupakan puasa Ramadhan, maka sang suami tidak berhak melarangnya, dan itu tidak menggugurkan nafkahnya, karena itu adalah hak secara *syar'i*. Namun jika itu merupakan puasa *qadha`* Ramadhan, maka pengarang *Al Bayan* mengatakan, "Apabila waktunya tidak sempit, maka sang suami berhak melarangnya. Namun jika istri tetap berpuasa tanpa seizinnya, maka itu sebagaimana jika dia berpuasa *tathawwu'* tanpa seizin dari suaminya. Namun jika waktunya telah sempit untuk meng-*qadha`*-nya; misalnya tidak lagi tersisa dari Sya'ban kecuali beberapa hari saja untuk *qadha`* puasa, maka sang suami tidak berhak melarangnya. Namun jika si istri berpuasa tanpa seizinnya, maka nafkahnya tidak gugur karena itu, sebab si istri tidak boleh menangguhkan qadha` puasa itu hingga masuknya Ramadhan, maka itu menjadi hak untuk puasa seperti hari-hari Ramadhan."

Apabila itu puasa *kafarah*, maka sang suami berhak melarangnya, karena puasa itu bisa ditangguhkan, sedangkan hak suami harus langsung dipenuhi. Jika itu merupakan puasa nadzar, maka jika itu ada di dalam tanggungannya, maka sang suami berhak melarangnya, karena itu bisa ditangguhkan sedangkan hak suami harus langsung dipenuhi.

Apabila puasa itu terkait dengan waktu tertentu, maka jika si istri menadzarkannya dengan seizin suami, maka sang suami tidak berhak melarangnya, karena waktunya itu merupakan haknya untuk berpuasa dengan seizin suami, sehingga jika dia berpuasa tanpa seizinnya, maka nafkahnya tidak gugur karena itu. Jika si istri menadzarkannya tanpa seizin suami setelah menikah, maka sang suami berhak melarang istrinya itu melakukannya, karena dia berlebihan dalam mewajibkannya atas dirinya tanpa seizin suami.

Apabila si istri bernadzar puasa di suatu waktu tertentu sebelum akad nikah, maka suami tidak berhak melarangnya untuk melakukan itu. Namun jika dia melakukannya tanpa izin dari suaminya, maka nafkahnya tidak gugur, karena si istri itu telah berhak untuk melakukan puasa sebelum akad nikah. Pada setiap kasus dimana kami mengatakan, bahwa suami berhak melarangnya, lalu jika istri melakukannya tanpa seizin suami, apakah nafkahnya gugur karena itu? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i sebagaimana yang telah dikemukakan terkait dengan puasa *tathawwu'*.

Cabang: Apabila si istri menahan dirinya dengan shalat yang lima pada waktu-waktunya maka nafkahnya tidak gugur karena itu, karena pada waktunya itu si istri berhak untuk shalat,

dan suami tidak berhak melarang untuk melakukannya di awal waktu, karena shalat itu telah diwajibkan di awal waktunya. Alasan lainnya adalah karena si istri itu bisa kehilangan keutamaan awal waktu. Sedangkan *qadha`* shalat yang terlewat; jika kami katakan bahwa si istri diwajibkan meng-*qadha`*-nya secara langsung, maka sang suami tidak berhak melarangnya.

Namun jika kami katakan, bahwa si istri tidak wajib meng-*qadha`*-nya secara langsung, maka sang suami berhak melarang si istri untuk melakukannya. Sedangkan shalat-shalat yang dinadzarkan, maka itu seperti halnya puasa nadzar, sebagaimana yang telah dikemukakan. Sedangkan shalat *tathawwu'*, jika itu bukanlah shalat *rawatib*, maka sang suami berhak melarangnya, karena hak suami adalah wajib sehingga tidak digugurkan oleh sesuatu yang tidak wajib.

Apabila istri melakukannya tanpa seizin sang suami, maka kemungkinan nafkahnya itu gugur, dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i sebagaimana yang kami katakan mengenai puasa *tathawwu'*. Namun jika itu merupakan sunah *rawatib*, maka Syaikh Abu Ishaq berkata, "Nafkahnya tidak gugur karenanya." Sebagaimana yang kami katakan mengenai shalat yang lima.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila kedua suami istri itu kafir lalu si istri masuk Islam setelah digauli, sedangkan suaminya tidak demikian, maka nafkah istrinya itu tidak gugur, karena terhalangnya sang suami untuk bersenang-senang dengan istrinya itu lantaran suatu hal dari pihak suami, sedangkan sang suami itu mampu menghilangkannya, maka nafkah

istrinya itu tidak gugur. Seperti halnya suami muslim yang bepergian dari istrinya.

Abu Ali bin Khairan berkata, "Mengenai ini ada pendapat lainnya, yaitu bahwa nafkahnya gugur, karena itu menghalangi sang suami dari bersenang-senang dengan istrinya lantaran suatu makna dari pihak istri sehingga nafkahnya menjadi gugur. Sebagaimana jika wanita muslimah itu berihram tanpa seizin suami." Yang *shahih* adalah yang pertama, karena haji adalah kewajiban memiliki waktu yang luas, sedangkan Islam adalah kewajiban yang sempit waktunya, sehingga nafkah itu tidak gugur seperti halnya puasa Ramadhan.

Apabila suami memeluk Islam setelah menggauli, sedangkan istri majusi atau paganis dan tertinggal di dalam kesyirikan, maka gugurlah nafkah dirinya itu, karena si istri itu mencegah bersenang-senang dengan kemaksiatan sehingga nafkahnya gugur seperti halnya istri yang berbuat *nusyuz*. Jika si istri masuk Islam sebelum habisnya masa *iddah*, lantas apakah sang suami itu berhak atas nafkah untuk masa dimana si istri tertinggal di dalam kesyirikan? Mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Si istri berhak mendapatkannya, karena Islam menghilangkan apa yang teruraikan dari pernikahan, sehingga seakan-akan itu tidak pernah terjadi.

Pendapat Kedua: Si istri itu tidak berhak mendapatkannya, karena tidak ada penguasaan untuk bersenang-senang di waktu lampau sehingga si istri

tersebut tidak berhak atas nafkah sebagaimana halnya istri yang berlaku *nusyuz* jika telah kembali kepada ketaatan.

Apabila suami murtad setelah menggauli istrinya, maka nafkah istrinya itu tidak gugur, karena halangan menggauli itu disebabkan dari pihak sang suami, sedangkan si istri mampu menghilangkannya, sehingga nafkah itu tidak gugur. Jika si istri murtad, maka gugurlah nafkahnya, karena dialah yang menghalangi sang suami untuk bersenang-senang lantaran kemaksiatan si istri, sehingga nafkahnya gugur seperi halnya istri yang berbuat *nusyuz.*

Apabila si istri kembali kepada Islam sebelum habisnya masa *iddah*, apakah diwajibkan nafkah untuk yang telah lalu di waktu murtad? Mengenai ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i seperti halnya istri kafir yang tertinggal di dalam kesyirikan kemudian masuk Islam.

Di antara ulama madzhab kami lainnya juga ada yang mengatakan, bahwa tidak diwajibkan nafkah dengan pasti. Perbedaan ini dengan istri yang kafir, bahwa pada istri yang kafir itu tidak terjadi dari pihaknya, tetapi dia hanya menetap pada agamanya, sedangkan yang murtad memunculkan halangan dengan kemurtadan, maka perkara ini diperberat terhadapnya.

Apabila istri murtad lalu kembali kepada Islam, sementara suami sedang bepergian, maka dia berhak

terhadap nafkah dari sejak dia kembali kepada Islam. Jika si istri berbuat *nusyuz* lalu kembali kepada ketaatan, sementara suami sedang bepergian, maka si istri tidak berhak terhadap nafkah hingga berlalunya waktu suami yang bepergian itu sampai dia dapat bersenang-senang dengannya. Perbedaan antara keduanya adalah, bahwa istri yang murtad itu nafkah-nya gugur karena kemurtadan dan itu telah hilang dengan keislaman, sedangkan istri yang berbuat *nusyuz* gugur nafkahnya karena hal itu menghalanginya dari penguasaan, dan itu hilang dengan kembali kepada ketaatan.

Pasal: Apabila dia merupakan istri seorang budak, lalu *maula*-nya itu menyerahkan si istri di malam dan siang hari, maka sang suami diwajibkan memberikan nafkah untuknya karena adanya penguasaan yang sempurna. Jika *maula*-nya itu menyerahkan si istri di malam hari saja tanpa siang hari, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Ini merupakan pendapat Abu Ali bin Abu Hurairah, bahwa diwajibkan setengah nafkah untuknya sesuai dengan penyerahan itu.

Pendapat Kedua: Ini merupakan pendapatnya Abu Ishaq serta zhahirnya pendapat *madzhab*, bahwa tidak diwajibkan nafkah bagi si istri tersebut, karena tidak ada penguasaan yang sempurna sehingga tidak diwajibkan memberikan nafkah untuknya, sebagaimana jika istri yang merdeka itu menyerahkan dirinya di malam tanpa siang hari. *Wallahu A'lam.*

Penjelasan:

Apabila si istri masuk Islam, sedangkan suaminya kafir; jika itu sebelum berhubungan intim, maka tidak ada nafkah bagi si istri, karena perceraian terjadi di antara keduanya. Namun jika itu terjadi setelah berhubungan intim, maka pernikahan itu bertopang pada keislaman suami di masa *iddah*-nya istri, dan istri berhak terhadap nafkah di masa *iddah*-nya itu, karena halangan bersenang-senang itu datangnya dari pihak suami, yaitu keengganannya memeluk Islam padahal dia memungkinkan untuk menghilangkan kekafirannya itu, maka nafkah si istri tidak gugur, sebagaimana halnya jika suami bepergian dari istrinya.

Ibnu Khairan mengemukakan pendapat lainnya, yaitu bahwa nafkah si istri itu gugur, karena gugurnya bersenang-senang lantaran suatu hal yang datang dari pihak istri, sehingga karena itulah nafkah si istri gugur, sebagaimana jika si istri ber-*ihram* untuk haji tanpa seizin suami. Yang masyhur adalah pendapat yang pertama, karena haji merupakan kewajiban yang luas waktunya, sedangkan Islam adalah kewajiban yang sempit waktunya sehingga tidak gugur karenanya, seperti halnya puasa Ramadhan.

Apabila masa *iddah* si istri itu habis sebelum suami masuk Islam, maka istri menjadi terthalak *ba `in*, dan nafkahnya gugur.

Cabang: Apabila suami masuk Islam, sedangkan istrinya Paganis atau Majusi; jika itu terjadi sebelum berhubungan intim, maka terjadilah perceraian di antara keduanya dan tidak ada kewajiban memberikan nafkah untuknya. Apabila itu setelah bercampur, maka pernikahan itu bertopang pada keislaman istri

sebelum habis masa *iddah*-nya, sehingga tidak ada kewajiban memberikan nafkah untuk si istri itu pada masa *iddah* selama dia belum masuk Islam, karena dia menghalangi sang suami yang harus bersenang-senang dengan kemaksiatan, yaitu menetapnya pada kekufuran, sehingga dia seperti halnya istri yang berbuat *nusyuz*. Apabila habis masa *iddah* si istri sebelum dia memeluk Islam, maka dia menjadi terthalak *ba`in* karena berbeda agama, dan tidak ada kewajiban nafkah untuknya.

Jika dia memeluk Islam sebelum habis masa *iddah*-nya, maka diwajibkan nafkah untuknya sejak dia memeluk Islam, karena keduanya telah kembali bersatu dalam ikatan suami istri. Lalu, apakah diwajibkan nafkah untuk yang telah berlalu di masa *iddah*-nya ketika masih kafir? Mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Dalam *qaul qadim*, Asy-Syafi'i mengatakan, "Diwajibkan memberikan nafkah untuknya, karena keislaman suami itu merupakan pengurai tali pernikahan itu; jika si istri memeluk Islam sebelum habis masa *iddah*-nya, maka hilanglah keteruraian tersebut, sehingga menjadi seperti tidak pernah terurai."

Dalam *qaul jadid*, Asy-Syafi'i mengatakan, "Tidak diwajibkan memberikan nafkah untuknya bagi masa yang telah berlalu dari *iddah*-nya." Dan ini yang lebih *shahih*, karena menetapnya dia di dalam kekufuran layaknya seperti *nusyuz* si istri tersebut. Dan sebagaimana diketahui, bahwa jika dia berbuat *nusyuz* dan tetap di dalam *nusyuz*-nya, kemudian kembali pada ketaatan kepada suaminya, maka tidak diwajibkan menafkahinya selama masa si istri menetap dalam *nusyuz*-nya itu, maka begitu juga perkara ini yang berimplikasi hokum seperti itu.

Cabang: Apabila suami istri sama-sama muslim, lalu suami murtad setelah berhubungan intim, maka sang suami wajib memberikan nafkah kepada si istri selama masa *iddah*, karena halangan bersenang-senang itu lantaran hal yang datang-nya dari pihak suami, sehingga nafkah itu tidak gugur karenanya, sebagaimana halnya jika dia bepergian.

Jika si istri murtad setelah berhubungan intim, maka perkara pernikahan ini bertopang pada keislaman diri si istri sebelum habis masa *iddah*-nya, sehingga sang suami tidak diwajibkan memberikan nafkah selama masa *iddah*-nya, karena si istri itu menghalangi suaminya untuk bersenang-senang lantaran kemaksiatan yang datang dari pihaknya. Ini sebagaimana jika si istri itu berbuat *nusyuz*, maka jika masa habis *iddah*-nya sebelum memeluk Islam, maka tidak ada lagi yang perlu dibahas. Namun jika si istri memeluk Islam sebelum habis masa *iddah*-nya, maka sang suami diwajibkan menafkahinya sejak dia memeluk Islam, karena keduanya telah kembali bersatu di dalam ikatan pernikahan. Lalu, apakah diwajibkan nakfah untuk masa *iddah*-nya yang telah berlalu sebelum dia masuk Islam? Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i, sebagaimana yang kami katakan mengenai si istri yang musyrik jika telat tidak memeluk Islam kemudian memeluk Islam sebelum habis masa *iddah*-nya.

Di antara ulama madzhab kami lainnya juga ada yang mengatakan, bahwa sang suami tidak diwajibkan memberikan nafkah untuknya secara pasti, karena untuk waktu yang sebelumnya, maka itu masuk di dalam kekufuran, sedangkan suami mengurai pernikahan dengan keislamannya, sementara di sini keduanya masuk Islam, dan hanya si istri yang mengurai

pernikahan dengan kemurtadannya, sehingga perkara ini diperberat baginya.

Apabila si istri murtad sementara suami sedang tidak ada, atau suami tidak ada setelah kemurtadannya lalu dia kembali kepada Islam dan suami sedang tidak ada, maka sang suami diwajibkan memberikan nafkah untuknya sejak dia kembali kepada Islam. Begitu juga jika suami masuk Islam sementara istrinya Paganis atau Majusi dan tertinggal dalam kesyirikan, lalu suami pergi kemudian si istri masuk Islam sebelum habis masa *iddah*-nya, maka sang suami diwajibkan memberikan nafkah untuknya sejak dia masuk Islam.

Apabila si istri berbuat *nusyuz* dari rumahnya, sementara suami sedang tidak ada, atau suami bepergian setelah *nusyuz*-nya si istri, lalu istri kembali ke rumahnya, maka tidak diwajibkan nafkah hingga suami hadir lalu menerimanya, atau istri datang kepada hakim dan berkata, "Aku telah kembali pada ketaatan kepadanya." Kemudian hakim mengirim surat kepada hakim negeri dimana suami berada, lalu memanggil orang yang dimaksud surat itu dengan mengatakan, "Engkau berangkat kepadanya untuk menerimanya atau engkau mewakilkan kepada orang yang akan menerimakannya."

Apabila dia tidak berangkat dan tidak juga mewakilkan padahal dia mampu atas hal itu, lalu berlalu waktu dimana dirinya itu mungkin dapat sampai kepadanya, maka sang suami diwajibkan memberikan nafkah untuknya sejak waktu itu. Perbedaan antara keduanya, bahwa nafkahnya gugur akibat *nusyuz* karena dia keluar dari genggamannya, sehingga tidak berhak menuntut nafkah kecuali dengan kembali kepada genggamannya. Begitu juga itu tidak terjadi kecuali dengan suami

menerimanya kembali atau menguasakan orang lain untuk menerimanya. Akan tetapi tidak demikian terkait istri yang murtad atau musyrik, karena nafkahnya gugur akibat murtad atau menetap di dalam kesyirikan, sehingga jika dia masuk Islam, maka hilanglah hal yang menyebabkan gugurnya nafkah.

Cabang: Apabila seorang lelaki Paganis menyerahkan nafkah kepada istrinya yang Paganis, atau lelaki Majusi menyerahkan nafkah kepada istrinya yang Majusi, sebulan setelah berhubungan intim, kemudian suami masuk Islam sementara istrinya tidak masuk Islam hingga habis masa *iddah*-nya, lalu suami hendak menarik kembali nafkah yang telah diserahkannya, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila penyerahan kepadanya itu mutlak, maka Asy-Syafi'i berkata, "Dia tidak bisa menarik kembali apa pun darinya. Karena zhahirnya itu adalah kerelaan menyerahkan kepadanya." Dan jika dia mengatakan, Ini adalah nafkah untuk masa mendatang.' Maka dia boleh menariknya kembali, karena ternyata si istri tidak berhak atas nafkah itu."

Ibnu Ash-Shabbagh berkata, "Ini mengindikasikan bahwa *hibah* (pemberian) tidak membutuhkan lafazh *ijab* dan *qabul*, karena itu dianggap suka rela jika dilakukan secara mutlak'. Dia juga mengatakan, "Apabila dikatakan: 'Kemungkinan maksudnya adalah pembolehan'. Akan tetapi itu tidak benar, karena jika itu pembolehan, maka harus dengan syarat bahwa istri telah menggunakannya hingga gugur haknya darinya. *Wallahu A'lam.*"

Bab: Kadar Nafkah Para Istri

Asy-Syirazi ﵀ berkata: Apabila suami berkecukupan, Yaitu yang mampu memberi nafkah dengan hartanya atau penghasilannya, maka diharuskan dua *mud* setiap hari. Jika sang suami dalam kondisi kesulitan, yaitu yang tidak mampu memberi nafkah dengan harta ataupun penghasilan, maka diharuskan mengeluarkan satu *mud* setiap hari, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ "*Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya. Dan orang yang disempitkan rezekinya hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 7).

Jadi, Allah membedakan antara suami yang berkecukupan dan yang kesulitan, dan mewajibkan atas masing-masing dari keduanya sesuai dengan kadar kondisinya tanpa menjelaskan kadarnya, maka kadarnya harus di tetapkan dengan ijtihad. Ini lebih menyerupai apa yang diqiyaskan pada nafkah makanan dalam hal *kafarah*, karena makanan diwajibkan oleh syari'at untuk menutupi lapar, dan mayoritas yang diwajibkan di dalam *kafarah* bagi orang miskin adalah dua *mud* dalam *fidyah* pelanggaran, dan minimal yang diwajibkan adalah satu *mud*. Yaitu *kafarah* bersetubuh di bulan Ramadhan.

Apabila kondisi sang suami itu ada pada pertengahan, maka diwajibkan satu setengah *mud*, karena tidak memungkinkan disamakan dengan yang berkecukupan, namun dia di bawahnya, dan tidak mungkin disamakan dengan yang kesulitan karena dia berada di atasnya, sehingga ditetapkan atasnya satu setengah *mud*.

Jika sang suami adalah seorang budak atau budak *mukatab*, maka yang diwajibkan atasnya adalah satu *mud*, karena dia tidak lebih baik kondisinya dari orang merdeka yang kesulitan, sehingga tidak diwajibkan baginya lebih dari satu *mud*. Apabila setengahnya merdeka dan setengahnya lagi masih berstatus budak, maka diwajibkan atasnya nafkah orang yang kesulitan.

Al Muzani berkata, "Apabila dia berkecukupan di samping ada status merdekanya, maka diwajibkan atasnya satu setengah *mud*, karena telah berhimpun padanya status budak dan merdeka, sehingga diwajibkan atasnya setengah nafkah suami yang berkecukupan, yaitu satu *mud*, dan juga setengah nafkah yang kesulitan, yaitu setengah *mud*."

Pendapat ini salah, karena kondisi dirinya itu kurang akibat status budak, sehingga diwajibkan nafkahnya orang yang kesulitan seperti halnya budak.

Pasal: Diwajibkan bagi suami berupa nafkah dari makanan negerinya, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ "*Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan*

cara yang ma'ruf." (Qs. Al Baqarah [2]: 233). Juga berdasarkan sabda Nabi ﷺ, وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ *"Dan hak mereka atas kalian adalah memberi rezeki dan pakaian mereka dengan cara yang ma'ruf."*

Yang *ma'ruf* di sini adalah yang biasa dimakan manusia di negerinya, dan diwajib berupa biji-bijian, maka jika sang suami menyerahkan tepung atau roti kepadanya, maka tidak diharuskan si istri menerimanya, karena itu adalah makanan yang diwajibkan syari'at, sehingga yang diwajibkan dalam hal itu adalah biji-bijian, seperti halnya makanan dalam *kafarah.*

Apabila keduanya sepakat menyerahkan pengganti, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak boleh, karena itu adalah makanan yang diwajibkan dalam tanggungan secara *syar'i,* sehingga tidak boleh mengambil pengganti dalam hal itu seperti halnya makanan dalam *kafarah.*

Pendapat Kedua: Boleh, dan ini yang *shahih,* karena itu adalah makanan yang berlaku di dalam tanggungan bagi manusia, maka boleh mengambil pengganti dalam hal itu sebagaimana halnya makanan dalam hal pinjaman. Ini berbeda dengan *kafarah,* karena hal itu diwajibkan lantaran adanya hak Allah ﷻ, dan tidak diizinkan mengambil penggantinya, sedangkan nafkah diwajibkan untuk hak istri dan dia telah rela mengambil penggantinya.

Penjelasan:

Hukum: Nafkah istri disesuaikan dengan kondisi suami, bukan dengan kondisi istri, sehingga diwajibkan untuk anak perempuan menteri atau pemimpin negeri apa yang diwajibkan untuk anak perempuan penjaga, yaitu ditetapkan sesuai dengan yang mencukupinya.

Malik berkata, "Nafkahnya diwajibkan sesuai dengan kadar yang mencukupi dan kondisi lapangannya. Apabila si istri lemah dalam makanan, maka si istri berhak atas kadar yang bisa dimakannya. Namun jika dia memiliki banyak makanan, maka dia berhak mendapatkan apa yang mencukupinya."

Abu Hanifah berkata, "Apabila istri kesulitan, maka dalam sebulan dia berhak empat sampai lima dirham. Namun jika kondisi si istri itu lapang, maka antara tujuh hingga delapan dirham."

Apabila kita mengkonversi kadar-kadar ini dengan nilai uang kita sekarang di Mesir, semoga Allah menjaganya, adalah sama dengan lima puluh *qirsy*.

Para ulama madzhab Abu Hanifah berkata, "Dia mengatakan ini sebagai keringanan di masanya. Sedangkan di masa kita sekarang lebih dari itu." Mereka menganggap kecukupannya itu seperti yang dikatakan oleh Malik, berdasarkan apa yang diriwayatkan, bahwa Nabi ﷺ bersabda kepada Hindun,

خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوفِ.

"*Ambillah apa yang mencukupimu dan anakmu dengan cara yang ma'ruf.*"

Dalil kami adalah firman Allah ﷻ,

لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ

"*Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya. Dan orang yang disempitkan rezekinya hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya.* (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 7).

Maksudnya adalah, bahwa yang kaya itu memberi nafkah sesuai dengan kondisinya, dan yang miskin itu juga sesuai dengan kondisinya.

Juga berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ

"*Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma'ruf.* (Qs. Al Baqarah [2]: 233).

Maksud yang *ma'ruf* adalah kebiasaan yang berlaku di tengah manusia, sedangkan kebiasaan dan tradisi di tengah manusia, bahwa nafkah orang kaya berbeda dengan orang miskin, karena jika kami katakan bahwa nafkahnya berdasarkan kecukupannya, tentu itu menyebabkan tidak berhentinya percekcokan di antara keduanya dan tidak sampai kepada hakim hingga kadar kecukupannya, maka hal ini ditetapkan.

Sedangkan *khabar* Hindun, itu adalah hujjah kami, karena beliau mengatakan, خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوفِ "*Ambillah apa yang mencukupimu dan anakmu dengan cara yang ma'ruf.*" Sedangkan yang *ma'ruf* di tengah manusia itu berbeda dengan

kelapangan atau kesulitan suami. Beliau tidak mengatakan, "Ambillah apa yang mencukupimu," secara mutlak. Dan kami juga mengartikan, bahwa beliau mengetahui kondisi suaminya (Abu Sufyan), bahwa kecukupan Hindun tidak lebih dari nafkah orang yang berkecukupan, sedangkan Abu Sufyan seorang yang berkecukupan.

Apabila ini telah ditetapkan, maka nafkahnya berdasarkan kondisi sang suami; jika suami seorang yang berkecukupan, yaitu yang mampu memberi nafkah dengan harta dan penghasilannya, maka yang diwajibkan untuknya adalah dua *mud* setiap hari, namun jika dia dalam kondisi kesulitan, yaitu yang tidak mampu memberi nafkah dengan harta dan penghasilannya, maka yang diwajibkan baginya adalah satu *mud* setiap hari, yaitu satu sepertiga *rithl*, yaitu kira-kira sekitar enam ratus gram gandum, karena itulah mayoritas yang diwajibkan Allah ﷻ dalam *kafarah* untuk satu orang yaitu dua *mud*, untuk *kafarah* pelanggaran, dan minimal yang diwajibkan untuk satu orang dalam *kafarah* adalah satu *mud*. Maka kami mengqiyaskan nafkah istri dengan *kafarah*, karena Allah ﷻ menyerupakan *kafarah* dengan nafkah keluarga dalam hal jenis; ini berdasarkan firman Allah ﷻ, مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ "*Dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 89), maka kami menetapkan maksimal dan minimal dalam kewajiban ini bagi satu orang sebagaimana di dalam *kafarah*.

Sedangkan kondisi sang suami yang pertengahan, maka diwajibkan atasnya satu setengah *mud* setiap hari, karena dia lebih tinggi kondisinya dari orang yang kesulitan, dan lebih rendah

kondisinya dari orang yang berkecukupan, maka diwajibkan nafkah setiap hari sebanyak setengah dari kedua golongan ini.

Cabang: Apabila suami seorang budak atau budak *mukatab* atau *mudabbar* atau merdeka setengahnya, maka sang suami itu diwajibkan menafkahi istrinya berdasarkan firman Allah ﷻ, وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ "*Dan kewajiban ayah memberi makan.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 233) —hingga akhir ayat—.

Tidak diwajibkan atasnya kecuali nafkahnya orang yang kesulitan, karena kondisi sang suami itu lebih buruk daripada orang merdeka yang sulit kondisinya.

Perkataan Asy-Syirazi, "Diwajibkan atasnya nafkah dari makanan negerinya," ini *shahih*, karena diwajibkan atasnya menyerahkan nafkah berupa apa yang berupa makanan utama negerinya.

Jika makanan pokok negerinya berupa gandum, maka dia memberi nafkah berupa itu, dan jika makanan pokok negerinya berupa beras, maka dia memberi nafkah berupa itu. Namun jika makanan pokok negeri berupa kurma, maka sang suami memberi nafkah berupa itu. Karena, itu adalah makanan yang diwajibkan dalam bentuk yang lapang dan banyak tersedia sehingga diwajibkan dari makanan pokok negerinya seperti halnya *kafarah.* Diwajibkan pula menyerahkan kepada istrinya berupa biji-bijian. Maka, apabila sang suami menyerahkan kepadanya berupa tepung atau roti, Syaikh Abu Hamid dan Ibnu Ash-Shabbagh mengatakan, "Tidak boleh."

Pengarang *Al Muhadzdzab* menyebutkan, bahwa itu tidak boleh secara pasti berdasarkan firman Allah ﷻ, فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ "*Maka kafarah (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu.* (Qs. Al Maa`idah [5]: 89). Dia menganggap *kafarah* sebagai cabang kemurahan hati dan mengartikan makna tersebut kepada hal itu.

Karena *kafarah* yang diwajibkan berupa biji itu sendiri, maka tidak mencukupi jika itu dilakukan dengan tepung atau roti, sehingga begitu pula dengan nafkah. Apabila dia memberinya nilai biji maka istri tidak boleh dipaksa menerimanya, karena yang diwajibkan untuknya adalah biji sehingga tidak boleh dipaksa untuk mengambil nilainya, sebagaimana jika dia memiliki hak berupa makanan yang dipinjam. Jika istri meminta kepada suaminya untuk memberikan nilainya, maka suami tidak boleh dipaksa menyerahkan nilainya, karena yang diwajibkan atasnya adalah memberikan biji-bijian, sehingga tidak boleh dipaksa untuk memberikan nilainya. Apabila keduanya rela dengan nilainya, apakah ini sah? Ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i mengenai ini:

Pendapat Pertama: Tidak sah, karena itu adalah makanan yang diwajibkan dalam tanggungan oleh syari'at sehingga tidak sah mengambil penggantinya seperti halnya *kafarah*.

Pendapat Kedua: Sah, dan ini yang *shahih*, karena itu adalah makanan yang diwajibkan dalam bentuk kasih sayang, sehingga sah mengambil penggantinya seperti halnya pinjaman.

Ash-Shaimuri dan Al Mas'udi mengatakan, "Dan diharuskan menanggung biaya penumbukan dan pembuatan rotinya hingga siap, karena itu tradisi yang berlaku."

Kami tidak memandang bahwa biji-bijian adalah perihal yang tersedia di semua negeri dan lapisan masyarakat, bahkan di sebagian kota seperti Kairo, Iskandariyah dan lain-lain, biji-bijian hanya seperti kerikil dan tanah, tidak bermanfaat dan tidak berguna, dan ditetapkan agar suami memberi nafkah dengan sesuatu yang memungkinkan istrinya itu mendapatkan makanan dan memudahkan untuknya sebab-sebab kehidupan dengan meneladani para wanita lainnya, dan ini tidak dengan biji-bijian, tetapi dengan apa yang bisa direalisasikan dengan nilai (harga barang), dimana pemberian nilai dari suami ini adalah perkara yang harus, tidak ada pilihan lain untuk memenuhi wajibnya menafkahi istrinya.

Asy-Syafi'i ﷺ berkata, "Inti kebajikan adalah pemenuhan kepada pemilik hak yang berupa biaya dengan cara mengupayakan dan menunaikan kepadanya dengan lapang dada, bukan dengan keterpaksaan dalam mengupayakan dan menunaikannya, yaitu dengan menunjukkan ketidak sukaan untuk memenuhinya. Mana pun dari keduanya yang meninggalkan hal itu, maka dia zhalim, karena penangguhan utang yang dilakukan oleh suami yang mampu (berkecukupan) adalah kezhaliman." Dan penangguhan di sini adalah jika dia menunda pemenuhan hak.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Diwajibkan untuknya lauk sekadar yang dibutuhkan yang berupa lauk negerinya yang berupa minyak, minyak simsim, mentega dan daging, ini berdasarkan apa yang

diriwayatkan dari Ibnu Abbas ﷺ, bahwa dia berkata tentang, "مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ" *"Dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu."* (Qs. Al Maa'idah [5]: 89), yaitu roti dan minyak."

Dari Ibnu Umar ﷺ, bahwa dia berkata, "Roti dan minyak, roti dan mentega, roti dan kurma. Dan sebaik-baik makanan yang biasa kalian berikan kepada keluarga kalian adalah roti dan daging." Dan karena itu termasuk nafkah secara tradisi.

Pasal: Diwajibkan juga bagi sang suami apa yang dibutuhkan yang berupa sisir, *sird*, minyak rambut dan biaya pemandian jika kebiasaan istrinya itu masuk ke pemandian umum, karena hal itu dimaksudkan untuk kebersihan sehingga diwajibkan bagi sang suami, sebagaimana diwajibkan atas penyewa untuk menyapu rumah dan membersihkannya. Sedangkan pencelup, jika suami tidak memintanya, maka tidak diharuskan, tetapi jika suami memintanya, maka suami harus menyediakan harganya karena hal itu untuk hiasan si istri.

Sedangkan obat-obatan, biaya dokter (atau tabib) dan tukang bekam tidak diwajibkan atasnya, karena itu tidak termasuk nafkah yang tetap, tetapi hanya dibutuhkan karena suatu kondisi tertentu, dan itu dimaksudkan untuk memperbaiki tubuh sehingga itu tidak diharuskan, sebagaimana tidak diharuskannya bagi penyewa untuk memperbaiki bagian yang roboh dari rumah yang disewanya.

Sementara minyak wangi, apabila dimaksudkan untuk membuang bau busuk, maka itu diharuskan, karena itu dimaksudkan untuk kebersihan diri, namun jika dimaksudkan untuk kesenangan dan bersenang-senang, maka itu tidak diharuskan, karena bersenang-senang adalah hak suami sehingga tidak bisa dipaksakan.

Penjelasan:

Asy-Syafi'i ﷺ berkata, "Minimal yang ditanggungnya beserta pelayannya adalah apa yang tubuh seseorang tidak dapat tegak dengan yang kurang dari itu, dan itu adalah satu *mud* dengan *mud*-nya Nabi ﷺ, itu setiap hari berupa makanan pokok negerinya yang biasa mereka makan; baik itu gandum berkulit, gandum bertangkai, jagung, nasi ataupun biji gandum tanpa kulit, dan bagi pelayannya juga seperti itu, serta satu takar lauk negerinya baik berupa minyak atau minyak samin sekadar yang mencukupi untuk lauk tiga puluh *mud* dalam sebulan, dan untuk pelayannya juga seperti itu. Diwajibkan untuknya minimal apa yang mencukupinya untuk minyak rambut dan sisir, namun ini tidak diharuskan bagi pelayannya, karena tidak termasuk tradisi."

Asy-Syafi'i juga berkata, "Apabila istri berada di suatu negeri yang masyarakatnya biasa memakan berbagai jenis biji-bijian, maka yang diharuskan untuknya adalah yang mayoritas yang ada di negeri itu. Ada yang mengatakan, bahwa baginya dalam sebulan adalah empat *rithl*, di setiap pekan satu *rithl*, dan itu adalah tradisi untuknya."

Menurutku (Al Muthi'i): Intinya, bahwa diwajibkan memberi lauk untuk istri berdasarkan firman Allah ﷻ, وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ "*Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma'ruf.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 233). Di antara cara yang *ma'ruf* adalah istri tidak memakan rotinya kecuali dengan lauk. Diriwayatkan dari Ikrimah: "Bahwa seorang wanita bertanya kepada Ibnu Abbas, dia berkata kepadanya: 'Apa yang menjadi hakku dari harta suamiku?' Ibnu Abbas berkata, 'Roti dan lauk.' Wanita itu berkata, 'Apa boleh aku mengambil sedikit dari dirham-dirhamnya?' Ibnu Abbas berkata, Apa engkau mau dia mengambil dari hartamu lalu dia menyedekahkannya?' Wanita itu menjawab, 'Tidak.' Ibnu Abbas berkata, 'Begitu juga, engkau jangan mengambil sedikit pun dari dirham-dirhamnya tanpa seizinnya'."

Tentang jenis dan kadarnya dikembalikan kepada kebiasaan (adat/tradisi), sehingga diwajibkan di setiap negeri yang berupa umumnya lauk. ulama madzhab kami berkata, "Jika di Syam lauknya adalah minyak, jika di Irak lauknya adalah minyak simsim, namun jika di Khurasan lauknya minyak samin."

Sedangkan Asy-Syafi'i mewajibkan berbagai minyak di antara beragam lauk, karena itu yang layak untuk tubuh, yaitu bersama gandum, bisa memberikan kekuatan panas pada tubuh. Dia mengatakan, bahwa di dalam minyak terkandung protein. Disebutkan di dalam *Al Bayan*, "Itu lebih ringan biayanya, karena tidak memerlukan lauk hingga dimasak." Kadarnya dikembalikan kepada tradisi, jika tradisinya satu *mud* dan lauknya satu *uqiyah*, maka untuk istri dari suami yang berkecukupan setiap hari

diwajibkan memberikan dua *uqiyah* minyak, untuk istri dari suami yang kesulitan diwajibkan satu *uqiyah*, dan untuk istri dari suami yang pertengahan diwajibkan satu setengah *uqiyah*, karena tidak ada standar yang bisa menjadi rujukan dalam kadarnya sehingga kadarnya dikembalikan kepada tradisi, ini berbeda dengan nafkah. Dia berkata, "Menurutku, bahwa jika di suatu negeri umumnya lauk penduduknya berupa susu, seperti penduduk Yaman, maka lauknya diwajibkan berupa susu."

Cabang: Apabila istri berada di suatu negeri dimana lauk penduduknya berupa daging, maka sang suami diwajibkan menyerahkan daging kepadanya setiap pekan, karena tradisi dan kebiasaan masyarakatnya adalah memasak daging setiap pekan.

Para ulama madzhab kami mengatakan, bahwa Asy-Syafi'i mewajibkan satu *rithl* daging setiap pekan, karena dia saat itu berada di Mesir, sedangkan di sana daging sedikit. Sedangkan jika istri berada di suatu tempat dimana terdapat banyak daging, maka hakim mewajibkan untuknya sesuai dengan pandangannya, yaitu dua *rithl* atau lebih. Ini bagi istri dari suami yang kesulitan, Sedangkan istri dari suami yang berkecukupan, maka diwajibkan untuknya dua kali atau lebih dari apa yang diwajibkan bagi istrinya orang yang kesulitan.

Perkataan Asy-Syirazi, "*Al Khidhaab*" (pencelup/pewarna), yaitu inai, *katm* (bahan semir rambut) dan pemerah bibir. Al A'sya berkata,

أَرَى رَجُلاً مِنْكُمْ أَسِيفًا كَأَنَّمَا # يَضُمُّ إِلَى كَشْحَيْهِ كَفًّا مُخَضَّبًا

Aku melihat seorang lelaki dari kalian dalam keadaan menyedihkan, ia hanya # mengepitkan tangan yang dicelup di kedua pingganggnya.

Khadhaba Ar-Rajulu Syaibahhu –Yakhdhubuhu "Lelaki itu menyemir ubannya." *Al Khidhaab* adalah sebutannya (namanya). As-Suhaili berkata, "Abdul Muththalib adalah yang pertama kali menyemir dengan warna hitam dari kalangan orang Arab." Disebutkan di dalam hadits: بَكَى حَتَّى خَضَبَ دَمْعُهُ الْحَصَى "*Menangis hingga air matanya membasahi kerikil,*" yaitu membasahinya, ini bentuk *isti'arah* (ungkapan pinjaman kata).

Ibnu Al Atsir berkata, "Yang lebih tepat, maksudnya adalah *mubalaghah* (menunjukkan sangat) dalam menangis, hingga air matanya memerah lalu mewarnai kerikil."

Sedangkan "*As-Suhuukah*" berasal dari *As-Sahku.* Disebutkan di dalam *Al-Lisan*, "Bau tidak sedap yang didapati dari seseorang saat berkeringat. Engkau mengatakan, *Annahu Lasahaka Ar-Riiha* "bahwa dia membuat bau yang tidak sedap." Bentuk polanya adalah, *Sahaka- Sahkan- wahuwa Sahakun.*"

An-Nabighah berkata,

سَهَكِيْنَ مِنْ صَدَإِ الْحَدِيدِ كَأَنَّهُمْ # تَحْتَ النُّوْرِ جَنَّةِ الْبَقَّارِ

Mereka berbau tidak sedap karena kotoran besi, seakan-akan mereka # di bawah cahaya taman penggembala sapi.

Seandainya mereka tidak mengenakan perisai yang telah berkarat, tentu mereka tidak disifati dengan bau tidak sedap. *As-*

Sahku dan *As-Sahkatu* juga berarti buruknya bau daging saat telah membusuk.

Ibnu Baththal berkata, "Asalnya adalah aroma misik dan karatnya besi."

Sedangkan hukum-hukum di dalam pasal ini, bahwa diwajibkan memberikan kepada istri apa yang dibutuhkannya yang berupa minyak rambut dan sisir, karena hal itu dibutuhkan untuk memperindah rambutnya sehingga diwajibkan atas suami memberikan itu sebagaimana halnya nafkah tubuhnya. Alasan lainnya adalah, karena hal ini mengandung kebersihan sehingga diwajibkan, sebagaimana diwajibkan bagi yang menyewa agar menyapu rumah yang disewanya. Demikian yang dikemukakan oleh Al Imrani dalam *Al Bayan*.

Diwajibkan juga atas suami memberikan apa yang dibutuhkan istri berupa sabun dan biaya kamar mandi, atau menyediakan sebab-sebab untuk mandi di tempat tinggalnya sebagaimana yang kami sebutkan mengenai minyak rambut dan sisir. Mengenai ini Syaikh Abu Ishaq berkata, "Sedangkan semir, jika si istri tidak memintanya, maka tidak diwajibkan atasnya, tetapi jika dia memintanya maka suami wajib menanggung harganya.

Sedangkan minyak wangi, apabila dimaksudkan untuk menghilangkan bau, maka hal itu diwajibkan karena dimaksudkan untuk kebersihan, namun jika dimaksudkan untuk kesenangan dan bersenang-senang, maka itu tidak diwajibkan, karena bersenang-senang adalah hak suami sehingga tidak diharuskan, dan juga tidak diwajibkan biaya bekam dan pengeluaran darah, dan juga tidak biaya obat-obatan, dan juga biaya dokter saat dia memerlukannya, karena hal itu untuk menjaga tubuhnya jika ada gangguan."

Kami bertawaqquf mengenai perkara ini yang harus dikaji lebih jauh dari segi apa yang bisa berdampak terhadap perubahan kehidupan manusia, dan ini bukan cabang tetap yang tidak terkait dengan faktor-faktor kemanusiaan yang menghalanginya. Karena jika suami istri berada di tengah suatu masyarakat atau lingkungan atau negeri dimana para pekerja dilindungi dengan perlindungan kesehatan jika mengalami kecelakaan kerja atau sakit saat bekerja, lalu pemilik pekerjaan (yaitu yang memperjakan) menanggung sebagian biaya pengobatan atau seluruhnya, maka itu tidak termasuk tradisi, karena membuat perumpamaan ini dengan penyewaan rumah sangatlah berbeda, karena berbedanya antara istri dan rumah. Yang lebih mendekati perumpamaannya adalah perumpamaan yang manusiawi, yaitu diperumpamaan dengan pekerja, karena itu lebih tepat.

Bahwa perbedaannya dalam hal itu, bahwa seseorang dalam hal itu adalah penguasa dirinya, maka jika dia merasakan di dalam nalurinya dari firman Allah ﷻ, وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً "*Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang.*" (Qs. Ar-Ruum [30]: 21), maka dia tidak akan kikir terhadapnya dengan sesuatu yang bisa menghilangkan penyakit di pundaknya. Jadi, ini perkara yang dianjurkan dan yang termasuk dalam kategori utamanya kepribadian seseorang serta baiknya perlakuan dan pengutamaan.

Apabila biaya kamar mandi untuk kebersihan tubuh diwajibkan, maka demikian juga diwajibkan kadar daging dan lauk

untuk memelihara tubuhnya. Ulama madzhab kami mengatakan, bahwa semua ini untuk memelihara tubuh selamanya, maka kami telah menjawab qiyas biaya obat untuk memelihara tubuh yang terkait dengan nafkah tubuh lainnya, dan juga pada masalah-masalah yang menguatkan qiyasan kami ini. Kami berpendapat dianjurkannya itu karena *ijma'* yang menyatakan tidak wajibnya hal itu tanpa ada perbedaan pendapat. Dalam hal ini terkandung sanggahan terhadap orang yang mengatakan tidak bolehnya si istri meminta biaya pengobatan dari suaminya.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Diwajibkan juga memberikan pakaian kepada istrinya, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ "*Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma'ruf.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 233).

Alasan lainnya adalah, karena hal itu dibutuhkan untuk memelihara tubuh selamanya sehingga diwajibkan seperti halnya nafkah. Diwajibkan bagi istri dari suami yang berkecukupan berupa pakaian kelas tinggi yang biasa dipakai di negerinya, yaitu yang berbahan kapas, lenin, sutera tebal dan sutera halus, dan untuk istri dari suami yang kesulitan berbahan kapas tebal dan lenin tebal, sedangkan bagi istri dari suami yang pertengahan adalah yang di antara keduanya. Minimal yang diwajibkan adalah gamis, celana, penutup wajah dan alas kaki bagi lelaki. Apabila di musim dingin, maka

ditambah dengan jubah, karena itu merupakan pakaian secara tradisi.

Pasal: Diwajibkan juga untuk memberikan kepadanya selimut atau jubah dan bantal serta alas berisi (kasur) untuk tidur, dan karpet atau permadani atau tikar untuk siang hari. Untuk istri dari suami yang berkecukupan barang itu dari bahan berkualitas tinggi, sedangkan untuk istri dari suami yang kesulitan dari bahan berkualitas tidak tinggi, dan untuk istri dari suami yang pertengahan adalah di antara keduanya, karena itu termasuk tradisi.

Pasal: Diwajibkan juga untuk memberikan kepadanya tempat tinggal berdasarkan firman Allah ﷻ:

وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ "*Dan bergaullah dengan mereka secara patut.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 19). Di antara kepatutan adalah menempatkannya di suatu tempat tinggal. Alasan lainnya adalah, karena dia membutuhkan tempat tinggal untuk menutupi diri dari pandangan orang lain, untuk beraktifitas dan bersenang-senang. Tempat tinggal hendaknya sesuai dengan kadar kemudahan, kesulitan atau pertengahan sebagaimana yang kami katakan mengenai nafkah.

Pasal: Apabila istri termasuk yang tidak melayani dirinya sendiri, yaitu tadinya termasuk yang memiliki kemampuan, atau sakit, maka diwajibkan untuk menyediakan pelayan untuknya, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ "*Dan bergaullah dengan*

mereka secara patut." (Qs. An-Nisaa` [4]: 19). Di antara pergaulan yang patut juga adalah menyediakan untuknya orang yang melayaninya. Dalam hal ini tidak diwajibkan lebih dari satu pelayan, karena yang menjadi haknya adalah pelayanan untuk dirinya, dan itu bisa dipenuhi hanya dengan satu pelayan. Dan pelayan itu hanya boleh berupa perempuan, atau *mahram*-nya. Lalu, apakah boleh dari kalangan Yahudi dan Nashrani? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i: Pendapat Pertama: Itu boleh, karena mereka boleh dijadikan pelayan.

Pendapat Kedua: Tidak boleh, karena jiwa terkadang membenci orang yang melayaninya.

Apabila istri mengatakan, "Aku bisa melayani diriku sendiri, dan aku akan mengambil biaya pelayan." Maka suami tidak boleh dipaksa memenuhi itu, karena maksud pelayanan adalah untuk memewahkan dan menyediakannya untuk memenuhi hak suami, dan itu tidak tercapai dengan pelayanannya. Jika suami berkata, "Aku akan melayaninya sendiri." Maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Ini merupakan pendapat Abu Ishaq, bahwa istri diharuskan rela dengan itu, karena kecukupan bisa dipenuhi dengan pelayanannya.

Pendapat Kedua: Tidak diharuskan si istri rela dengan itu, karena istri memuliakannya dan bisa juga dia tidak memenuhi haknya dalam pelayanan.

Pasal: Apabila pelayan itu budaknya si istri, sementara suami dan istri sepakat menjadikannya sebagai pelayannya, maka suami harus menanggung nafkahnya. Jika suami seorang yang berkecukupan, maka diharuskan memberikan satu sepertiga *mud* yang berupa makanan pokok negerinya, jika dia seorang yang dalam kondisi (ekonomi) pertengahan atau dalam kondisi sulit, maka diharuskan memberikan satu *mud*, karena tidak cukup apabila kurang dari itu. Lalu mengenai lauknya, ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Diharuskan serupa dengan lauk istrinya, sebagaimana diwajibkan dalam makanan pokok harus sejenis dengan makanan pokok istrinya.

Pendapat Kedua: Diharuskan lebih rendah dari lauk istri, dan inilah yang di-*nash*, karena tradisi dalam hal lauk adalah lebih rendah dari lauknya istri, sedangkan secara tradisi dalam hal makanan pokok adalah sejenis dengan makanan pokok istri. Diwajibkan juga memberikan untuk pelayan setiap istri berupa pakaian, kasur (alas tidur) dan selimut yang kualitasnya lebih rendah dari yang diwajibkan untuk istri. Tidak diwajibkan memberikan celana, tidak pula diwajibkan memberikan sisir, *sidr*, dan minyak rambut, karena hal ini dimaksudkan untuk menghias diri, sedangkan pelayan tidak dimaksudkan untuk berhias. Jika pelayan keluar karena ada keperluan, maka diharuskan menyediakan alas kaki untuk keperluannya keluar.

Penjelasan:

Perkataan Asy-Syirazi, *Az-Zalliyyah* yaitu tikar Iraq yang serupa dengan permadani, sedangkan selimut dan pakaian adalah untuk menghangatkan diri. Asy-Syafi'i رحمه الله berkata, "Diwajibkan juga untuk memberikan kepadanya pakaian seperti yang biasa dipakai oleh wanita sepertinya di dalam negeri tersebut, ini bagi suami yang dalam kondisi kekurangan. Dan itu adalah yang terbuat kapas Kufah, Bashrah dan serupanya. Sedangkan untuk pelayannya diharuskan memberikan pakaian luar, pakaian dalam dan serupanya.

Diwajibkan pula untuk memberikan kepadanya di negeri yang dingin, minimal jubah berisi beludru atau sabut yang bisa menutupi dari dingin, juga celana, gamis, tutup kepala atau tutup muka, dan bagi pelayannya jubah woll dan kain selimut yang bisa menyelimutinya dari dingin seperti itu, serta gamis, tutup muka dan alas kaki serta hal-hal yang dibutuhkan. Diwajibkan juga untuk memberikan kepadanya di musim panas berupa gamis, tutup kepala dan tutup muka." Asy-Syafi'i juga berkata, "Cukup jubah beludru atau jubah berisi yang serupanya."

Intinya, bahwa memberi pakaian kepada istri diwajibkan bagi sang suami berdasarkan firman Allah ﷻ, وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ "*Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma'ruf.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 233). Juga karena pakaian diperlukannya untuk menjaga tubuhnya selamanya sehingga diwajibkan atas suami seperti halnya nafkah.

Apabila ini telah ditetapkan, maka standar dalam hal bilangan pakaian, kadar dan jenisnya dikembalikan kepada tradisi, karena syari'at menyebutkan wajibnya memberi pakaian tanpa menyebutkan batasan kriterianya, dimana tidak ada dasar yang bisa dijadikan rujukan standarnya, sehingga mengenai bilangan dan kadarnya dikembalikan kepada tradisi, beda halnya dengan nafkah, karena standarnya ada asalnya di dalam syari'at, yaitu pemberian makan dalam *kafarah*, sehingga untuk nafkah standarnya itu dikembalikan kepada itu.

Apabila dikatakan, "Syari'at telah menyebutkan tentang diwajibkannya memberi pakaian dalam *kafarah*, mengapa mengenai pakaian untuk istri standarnya tidak dikembalikan kepada itu?" Jawabnya, bahwa tentang pakaian yang diwajibkan dalam *kafarah yamin* (tebusan sumpah) apa yang bisa disebut *kiswah* (pakaian), sedangkan umat telah sepakat bahwa tidak diwajibkan memberikan untuk istri pakaian yang bisa disebut *kiswah* (pakaian) (dalam *kafarah*). Maka karena *ijma'* menolak qiyas pakaiannya dengan pakaian dalam *kafarah*, maka tidak ada dasar yang bisa dijadikan rujukannya, sehingga dirujukkan kepada tradisi.

Sedangkan tentang bilangan pakaian, Asy-Syafi'i berkata, "Diwajibkan memberikan kepada istri berupa gamis, celana, dan tutup kepala atau tutup muka." ulama madzhab kami berkata, "Dan diwajibkan juga memberikan kepadanya sesuatu yang dipakai di kakinya, yaitu berupa sandal dan serupanya." Sedangkan kadarnya, itu ditetapkan untuknya apa yang mencukupinya sesuai dengan kadar tinggi dan pendeknya, karena berdasarkan itu standar kecukupannya dalam hal pakaian, dan itu

tidak tercapai kecukupannya kecuali dengan kadar ukurannya. Sementara mengenai jenisnya.

Asy-Syafi'i berkata, "Aku tetapkan untuk istri dari suami yang berkecukupan berupa pakaian lembut buatan Bashrah, Kufah dan Baghdad, sedangkan untuk istri dari suami yang kesulitan berupa pakaian kasar buatan Bashrah dan Kufah." Syaikh Abu Hamid berkata, "Asy-Syafi'i mewajibkan pakaian ini berdasarkan kebiasaan masyarakat di masanya. Karena tradisi di masanya sebagaimana yang disebutkannya. Sedangkan di masa kita sekarang, tradisinya telah melebar, karena tradisinya, bahwa istri dari suami yang berkecukupan mengenakan sutra halus, sutera kasar dan linen, sehingga harus diberikan kepadanya apa yang berlaku pada kebiasaan yang dipakai kaum wanita negerinya. Namun jika di musim dingin, ditambahkan dengan jubah isi untuk menghangatkan diri."

Menurutku, bahwa jika dia di negeri yang kaum wanita tidak cukup kecuali dengan pakaian dalam, pakaian luar dan pakaian tidur, maka itu harus diberikan. Diwajibkan juga memberinya ikat pinggang dan tutup kepala, sehingga diwajibkan untuk istri dari suami berkecukupan tutup kepala dengan kualitas tinggi yang di masa kita sekarang disebut syal (kain penutup; selubung). Sedangkan untuk istri dari suami yang dalam kondisi kesulitan cukuplah yang kasarnya, dan untuk istri dari suami yang pertengahan adalah yang di antara kedua kualitas ini.

Jika dia di negeri dimana para penduduknya beragam di musim panas dan dingin, maka tidak diwajibkan memberinya pakaian tebal berisi, seperti mantel untuk musim dingin, karena itu adalah tradisi dan kebiasaan bagi penduduk negerinya, sehingga tidak diwajibkan lebih dari itu.

Asy-Syafi'i berkata, "Apabila sang istri seorang wanita pedalaman, maka diwajibkan apa yang biasa dimakan oleh penduduk pedalaman, dan pakaiannya sesuai dengan kadar yang biasa mereka pakai." Asy-Syafi'i juga berkata, "Dan diwajibkan juga memberikan kepada istrinya kasur dan bantal yang terbuat dari kain tebal Bashrah."

Intinya, bahwa diwajibkan atasnya memberi kasur untuk istri, karena si istri membutuhkan itu sebagaimana membutuhkan pakaian, sehingga diwajibkan memberi kepada istri dari suami yang berkecukupan serupa itu yang diisi kapas beserta bantalnya. Namun jika di musim dingin wajib diberi selimut atau kain untuk kehangatan. Jika di musim panas, maka wajib diberi selimut. Lalu, apakah diwajibkan memberinya kasur atau alas untuk duduk di siang hari selain kasur yang digunakan untuk tidur? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak diwajibkan memberinya itu selain kasur yang digunakan tidur, karena cukup dengan itu.

Pendapat Kedua: Ini merupakan pendapat madzhab, bahwa diwajibkan memberinya kasur atau alas untuk si istri duduk di siang hari selain kasur yang digunakannya untuk tidur, seperti misalnya matras (kasur kecil) atau kursi atau sajadah atau serupanya, karena tradisinya pada istrinya orang berkecukupan bahwa di siang hari dia duduk di selain kasur tempat tidurnya, dan tradisi telah membatasi tempat untuk duduknya sebagaimana tempat untuk penyambutan (paviliun), maka bagi suami yang berkecukupan hendaknya menyediakan untuknya salah satu dari kedua tempat ini untuk istirahatnya.

Cabang: Diwajibkan juga memberinya tempat tinggal, ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ

"*Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 6)

Allah ﷻ juga berfirman,

وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

"*Dan bergaullah dengan mereka secara patut.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 19).

Di antara bentuk kepatutan adalah menempatkannya di suatu tempat, dan karena si istri juga membutuhkannya untuk menutupi diri dari pandangan mata orang lain ketika bersenang-senang, serta untuk melindunginya dari panas dan dingin, maka hal itu diwajibkan sebagaimana halnya pakaian, dan itu sesuai dengan kadar kelapangan, kesulitan dan pertengahannya kondisi suami.

Masalah: Apabila si istri termasuk yang tidak melayani dirinya karena penyakit yang dideritanya, atau termasuk golongan mampu, Ibnu Ash-Shabbagh berkata, "Jika dia tidak melayani dirinya sendiri di rumah ayahnya, maka diwajibkan atas suami menyediakan orang yang melayaninya." Sementara Daud berkata, "Tidak diwajibkan adanya pelayan untuknya."

Dalil kami adalah firman Allah ﷻ, وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ "*Dan bergaullah dengan mereka secara patut.* (Qs. An-Nisaa` [4]: 19). Di antara bentuk perlakuan yang patut adalah menyediakan untuk si istri berupa orang yang bisa melayaninya. Juga karena diwajibkan atas suami menafkahi istrinya, maka diwajibkan juga melayaninya, sebagaimana halnya ayah, karena diwajibkan menafkahi anak maka diwajibkan juga menanggung biaya orang yang melayaninya, yaitu yang mengasuhnya.

Apabila ini telah ditetapkan, maka tidak diwajibkan untuknya kecuali seorang pelayan. Demikian juga yang dikatakan Abu Hanifah dan Ahmad. Sedangkan Malik mengatakan, "Jika si istri biasa dilayani dua pelayan atau lebih di rumah ayahnya, atau dia membutuhkan lebih dari satu orang pelayan, maka itu wajib disediakan oleh sang suami."

Abu Tsaur berkata, "Apabila suami mampu atas itu, maka diwajibkan dua pelayan." Yang menjadi dalil kami adalah, bahwa suami hanya diwajibkan menyediakan orang yang melayani dirinya, tidak termasuk hartanya, dan bagi seorang wanita cukup satu pelayan, sehingga tidak diwajibkan lebih dari itu.

Cabang: Pelayan hendaknya hanya berupa perempuan atau laki-laki *mahram*-nya, karena si istri perlu melihat pelayan dan terkadang berduaan dengannya, sehingga tidak boleh berupa laki-laki non *mahram*-. Lalu, apakah boleh istri dipaksa menerima pelayannya berasal dari kalangan Yahudi dan Nashrani? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Boleh dipaksa untuk dilayani mereka, karena mereka layak untuk melayani.

Pendapat Kedua: Tidak boleh dipaksa untuk dilayani salah seorang dari mereka, karena jiwa terkadang membenci orang yang melayaninya. Jika si istri dilayani oleh pelayan yang dimiliki suami, atau disewakan untuknya pelayan yang melayaninya, atau istri mempunyai pelayan dan keduanya sepakat agar pelayan itu melayaninya yang biayanya ditanggung oleh sang suami, atau suami sendiri yang melayaninya dan istri rela dengan itu, maka itu diperbolehkan, karena maksudnya adalah melayani, dan itu tercapai dengan semua itu.

Menurut para sahabat Ahmad tentang diberdayakannya pelayan Yahudi dan Nashrani ada dua pendapat ulama seperti dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i dari kalangan kami, dimana yang benar adalah boleh, karena pelayanan mereka itu diperbolehkan. Disebutkan dalam *Al Mughni* karya Ibnu Qudamah, bahwa yang *shahih* adalah boleh melihat kepada mereka.

Apabila suami hendak menyediakan pelayan untuknya dan istri memilih pelayan lainnya, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang dikemukakan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib:

Pendapat Pertama: Pilihan si istri didahulukan, karena pelayan ini adalah haknya, bahkan bisa jadi yang dipilihnya itu lebih dapat melayaninya.

Pendapat Kedua: Pilihan sang suami yang didahulukan, karena pelayanan adalah kewajibannya untuk istri, sehingga didahulukan sisi pilihan suami seperti halnya nafkah. Juga karena terkadang ada tuduhan terhadap yang dipilih oleh istri sehingga pilihan suami didahulukan.

Al Mas'udi berkata, "Apabila istri memiliki pelayan sementara suami ingin menggantinya dengan yang lainnya, maka apabila ada aib pada pelayan itu, atau dia seorang pencuri, maka suami boleh melakukannya, dan jika tidak demikian, maka tidak boleh." Jika suami ingin melayaninya sendiri sedangkan istri menolak, apakah boleh dipaksa? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Boleh dipaksa, ini merupakan pendapat yang dipilih oleh Abu Ishaq Al Marwazi dan Syaikh Abu Hamid, karena maksudnya adalah pelayanan si istri, sehingga suami boleh melayaninya dengan menggunakan orang lain atau dirinya sendiri, sebagaimana dibolehkan menyampaikan nafkah kepadanya oleh wakil sang suami atau dirinya sendiri.

Pendapat Kedua: Tidak boleh dipaksa menerima pelayanannya, karena si istri merasa segan memperbantukannya di semua keperluannya, dan karena istri bisa menanggung aib dan cela sehingga tidak boleh dipaksa untuk menerimanya. Demikian nukilan ulama madzhab kami dari kalangan ulama Baghdad, karena si istri tidak rela suaminya menjadi pelayan walaupun tadinya adalah memang pelayannya. Demikian juga dua pendapat ulama madzhab Hanbali lainnya.

Al Mas'udi berkata, "Apabila istri tidak pantas dengan cara seperti itu, misalnya menyapu rumah, memasak dan serupanya, maka dia boleh dipaksa menerima itu darinya. Namun jika pelayanan si istri itu menjadikannya merasa pantas dengan cara seperti itu, seperti membawakan air bersamanya ke tempat pemandian dan serupanya, maka tidak boleh dipaksa untuk menerima itu darinya, bahkan wajib atas suami menyediakan pelayan yang mengurusi itu untuknya."

Cabang: Sedangkan nafkah untuk orang yang melayani si istri, jika sang suami memperkerjakan budak miliknya, maka dia menanggung nafkah dan pakaiannya hingga cukup karena hak kepemilikan, bukan karena melayani istrinya. Apabila suami menyewa orang yang melayani istrinya, maka sang suami harus menanggung biaya sewanya baik sedikit maupun banyak.

Jika ada orang yang suka rela melayani istrinya tanpa konpensasi maka itu diperbolehkan, karena hak istri dalam pelayanan bisa tercapai dengan itu. Apabila istri memiliki pelayan yang dimiliki, dan suami istri sepakat untuk menjadikannya pelayan istrinya, maka suami wajib menanggung nafkah pelayan istrinya itu termasuk juga pakaian dan zakat fitrahnya, dimana nafkah itu sesuai kadarnya (kondisi financial sang suami).

Al Muzani berasumsi, bahwa tentang wajibnya menafkahi pelayan istrinya ada dua pendapat Asy-Syafi'i. Sementara ulama madzhab kami mengatakan bahwa itu bukan apa-apa.

Apabila ini telah ditetapkan, maka diwajibkan memberikan kepada pelayan istri dari suami yang berkecukupan dan pertengahan sebesar dua pertiga dari nafkah yang wajib diberikan kepada istri, sehingga diwajibkan memberi nafkah kepada pelayan istri dari orang yang berkecukupan satu sepertiga *mud* setiap hari, dan kepada pelayan istri dari suami yang kondisinya pertengahan sebesar satu *mud* setiap hari, karena tradisi menyatakan, bahwa nafkah untuk pelayan istri dari suami yang berkecukupan lebih banyak daripada nafkah untuk pelayan istri dari suami yang kesulitan. Sedangkan nafkah pelayan istri dari suami yang kondisinya kesulitan diwajibkan satu *mud* setiap hari, karena tubuh tidak dapat tegak tanpa itu. Dan itu diwajibkan berupa makanan pokok negeri, karena tubuh tidak dapat tegak tanpa makanan

pokok negerinya. Diwajibkan juga memberikan lauknya, karena tradisi menyatakan, bahwa makanan tidak dimakan kecuali dengan lauk. Lalu, apakah lauknya seperti lauk untuk istri? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Lauknya seperti lauk istrinya, sebagaimana makanannya yang diwajibkan seperti makanannya.

Pendapat Kedua: Tidak diharuskan seperti lauk istrinya, karena tradisi menyatakan, bahwa lauk pelayan itu lebih rendah daripada lauknya orang yang dilayaninya, sehingga tidak harus disamakan, sebagaimana tidak disamakan kadar nafkahnya.

Berdasarkan ini, maka lauknya istri sebagaimana yang dikatakan oleh Al Imrani dan lainnya dari kalangan para sahabat kami, yaitu berupa minyak yang bagus, sementara lauk pelayannya dengan kualitas di bawahnya. Namun lauk pelayan tidak boleh menyimpang dari jenis mayoritas lauk negerinya, karena tubuh tidak dapat tegak kecuali dengan itu. Lalu, apakah diwajibkan memberikan daging untuk pelayan? Jika kami katakan, wajib memberikan lauknya seperti lauknya istri, maka diwajibkan memberikan daging untuk pelayan. Dan tidak diwajibkan memberikan minyak rambut dan sisir, karena hal ini dimaksudkan untuk berhias, sedangkan pelayan tidak dimaksudkan untuk berhias.

Asy-Syafi'i berkata, "Diwajibkan juga memberikan gamis, penutup kepala dan *khuff* (alas kaki) untuk pelayannya." Dia mewajibkan untuk memberinya *khuff* karena pelayan memerlukannya ketika keluar untuk memenuhi berbagai keperluan. Begitupula ketika musim dingin diwajibkan memberinya mantel wool atau jubah untuk menghangatkan diri dari dingin. Dia juga berkata,

“Dan untuk pelayannya juga diberikan mantel, bantal dan serupanya yang berupa baju kurung atau jubah.”

Para ulama madzhab kami mengatakan, “Sedangkan kasur, tidak wajib diberikan kepada pelayannya, tetapi hanya diwajibkan memberinya bantal.” Dan diwajibkan untuk memberikan kepada pelayannya istri dari suami yang berkecukupan berupa jubah, sedangkan bagi pelayan istri dari suami yang kesulitan berupa baju kurung, karena itu tradisi yang berlaku pada mereka. Apabila pelayannya meninggal dunia, apakah diwajibkan menanggung kafannya dan biaya pengurusannya? Mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i ulama fikih Asy-Syafi'i sebagaimana yang kami katakan mengenai kafan istri dan biaya pengurusannya.

Apabila istri melayani dirinya sendiri, maka tidak diharuskan menanggung biayanya, karena maksud melayaninya adalah untuk mensejahterakan sang istri, maka jika dia menanggung sendiri kesulitan itu, maka dia tidak berhak atas upah, seperti halnya pekerja dengan modal pinjaman jika dia bekerja sendiri, maka tidak berhak menyewakan dirinya dari harta pinjaman itu.

Cabang: Apabila si istri termasuk orang yang tidak biasa dilayani, misalnya dia biasa melayani dirinya sendiri di rumah ayahnya, dan dia dalam keadaan sehat, mampu melayani dirinya sendiri, maka suami tidak wajib menyediakan orang yang melayaninya, karena kebiasaannya adalah melayani dirinya sendiri.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Diwajibkan bagi sang suami memberikan istrinya nafkah setiap hari saat matahari terbit, karena itu adalah permulaan waktu

kebutuhan. Diwajibkan juga memberikan kepadanya pakaian setiap enam bulan, karena tradisi dalam hal pakaian adalah menggantinya dalam kurun waktu itu; jika dia memberikan pakaian kepadanya lalu pakaian itu usang dalam waktu kurang dari kadar itu, maka tidak diwajibkan atasnya untuk menggantinya, sebagaimana sang suami tidak diwajibkan mengganti makanan hari itu jika habis sebelum habisnya hari. Apabila masa layak bagi pakaian itu habis, sedangkan pakaiannya masih baik, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak diwajibkan memperbaharuinya, karena pakaian diukur berdasarkan kecukupan, dan itu masih mencukupi.

Pendapat Kedua: Diwajibkan memperbaharuinya, dan inilah yang *shahih*, sebagaimana diharuskan memberinya makan setiap hari. Jika masih ada sisa makanan hari ini dari makanan hari sebelumnya, dan karena ukurannya berdasarkan waktu, maka itu tidak dianggap cukup. Dalilnya adalah, bahwa seandainya makanan itu habis sebelum habisnya waktu tersebut, maka suami tidak harus memperbaharuinya. Sedangkan apabila tahan selama setahun atau lebih, seperti tikar, kasur, pakaian sutera kasar dan sutera halus, maka itu tidak wajib diperbaharui di setiap musimnya, karena kebiasaannya tidak harus diperbaharui di setiap musim.

Pasal: Apabila suami telah memberikan nafkah sehari lalu si istri menjadi terthalak *ba'in*, maka sang suami tidak berhak meminta kembali apa yang tersisa,

karena dia telah menyerahkan apa yang harus diserahkannya. Jika dia meminjamkan nafkah untuk beberapa hari, lalu si istri menjadi terthalak *ba'in* sebelum habisnya itu, maka suami boleh meminta kembali nafkah yang setelah hari dimana istrinya menjadi terthalak *ba'in*, karena dia tidak berhak atas itu. Apabila dia telah memberikan pakaian musim dingin atau musim panas, lalu istrinya terthalak *ba'in* sebelum habisnya semua itu, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Sang suami boleh meminta kembali itu, karena dia menyerahkannya untuk masa yang akan datang; jika tidak ada yang menghalangi keberhakannya, maka ditetapkan bagi sang suami boleh mengambilnya kembali, sebagaimana jika dia meminjamkan nafkah untuk beberapa hari lalu si istri menjadi terthalak *ba'in* sebelum habisnya hari-hari itu.

Pendapat Kedua: Tidak boleh memintanya kembali, karena dia telah menyerahkan apa yang harus diserahkannya sehingga tidak boleh menariknya kembali. Sebagaimana jika dia menyerahkan kepadanya nafkah hari itu, lalu si istri menjadi *ba'in* sebelum berakhirnya hari itu.

Pasal: Apabila istri telah menerima pakaian suatu musim dan hendak menjualnya, maka itu tidak boleh dicegah. Abu Bakar bin Al Haddad Al Mishri berkata, "Tidak boleh." Abu Al Hasan Al Mawardi Al Bashri berkata, "Apabila dia hendak menjualnya dengan yang kualitas yang lebih rendah dalam hal kebagusannya,

maka itu tidak boleh. Karena suami memiliki hak dalam hal kebagusannya, dan ada keburukan di balik berkurangnya kebagusan tersebut." Pendapat pertama lebih tepat, karena itu adalah kompensasi yang berhak dimilikinya sehingga tidak boleh dicegah dalam memperlakukannya sebagaimana halnya mahar.

Apabila istri telah menerima nafkah dan dia hendak menjual atau menukarnya dengan yang lainnya, maka itu tidak boleh dilarang. Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, "Jika si istri menukarnya dengan yang sesuatu yang membahayakan untuk dimakan, maka suami berhak melarangnya, karena hal itu bisa menimbulkan bahaya dalam bersenang-senang dengannya." Sementara yang menjadi pendapat *madzhab* adalah yang pertama, berdasarkan apa yang kami sebutkan dalam hal pakaian, sedangkan bahaya dalam hal makanan tidak pasti, sehingga itu tidak boleh dilarang.

Penjelasan:

Mengenai kapan diwajibkan memberi nafkah istri ada dua pendapat Asy-Syafi'i. Dalam *qaul qadim*, Asy-Syafi'i mengatakan, "Semua diwajibkan dengan akad, namun tidak diwajibkan menyerahkan semuanya." Demikian juga pendapat Abu Hanifah, karena itu adalah harta yang wajib diberikan sang suami kepada si istri lantaran status dirinya sebagai istri sehingga nafkah itu diwajibkan dengan akad, sebagaimana halnya mahar, dan karena nafkah diwajibkan sebagai kompensasi dari bersenang-senang; manakala telah dapat bersenang-senang dengannya dengan akad,

maka diwajibkan pula menguasakan padanya dengan akad apa yang menjadi kompensasinya, yaitu nafkah, seperti halnya harga dengan yang dihargai.

Sementara di dalam *qaul jadid*, Asy-Syafi'i mengatakan, "Tidak diwajibkan dengan akad, tetapi diwajibkan hari demi hari." Dan inilah yang *shahih*, karena jika diwajibkan dengan akad, niscaya diwajibkan pula penyerahan seluruhnya saat si istri telah menyerahkan dirinya, sebagaimana diwajibkan atas penyewa untuk menyerahkan semua biaya sewa jika dia telah menerima barang yang disewanya. Karena tidak diwajibkannya menyerahkan semua itu, maka ditetapkan bahwa tidak semuanya diwajibkan.

Pendapat pertama yang mengatakan, bahwa itu diwajibkan sebagai kompensasi kepemilikan bersenang-senang, ini tidak *shahih*, karena hanya diwajibkan sebagai kompensasi penguasaan untuk bersenang-senang. Jika kami mengatakan dengan *qaul qadim*-nya yang menjadi sah jaminan atas suami dengan akad untuk masa yang akan datang, akan tetapi tidak menjamin kecuali pada nafkahnya orang yang kesulitan, sekalipun sang suami orang yang berkecukupan, karena itulah yang wajib secara meyakinkan. Namun jika kami katakan dengan *qaul jadid*-nya, maka tidak sah jaminan bagi sang suami kecuali nafkah hari itu setelah terbitnya fajar.

Sedangkan tentang wajibnya penyerahan tidak ada perbedaan pendapat, bahwa tidak diwajibkan atasnya kecuali penyerahan nafkah hari demi hari, karena hal itu hanya diwajibkan sebagai kompensasi penguasaan untuk bersenang-senang, dan itu tidak terdapat kecuali dengan adanya penguasaan pada hari itu. Oleh karena itu, jika datang permulaan hari sementara istri menguasakan dirinya kepada suami, maka suami wajib

menyerahkan nafkah hari itu di permulaannya, karena yang diwajibkan atasnya adalah biji-bijian, sedangkan biji-bijian itu perlu ditumbuk dan diadon hingga dibuat roti, dimana si istri memerlukan sarapan pagi dan makan malam. Jika kami katakan, tidak wajib atasnya menyerahkan itu kecuali di waktu makan pagi dan makan malam, maka hal itu akan menyebabkan istri kelaparan hingga selesai memprosesnya.

Syaikh Abu Hamid berkata, "Apabila suami menyerahkan roti hampa kepadanya lalu istri mengambil dan memakannya, maka itu adalah penerimaan yang *fasid*, karena yang berhak diterimanya adalah biji-bijian, maka istri berhak menuntutnya berupa biji-bijian, dan suami berhak meminta istrinya itu untuk mengembalikan harga roti tersebut."

Cabang: Apabila suami menyerahkan kepadanya nafkah sebulan yang akan datang, lalu salah satunya meninggal dunia atau istrinya menjadi terthalak *ba'in* karena thalak sebelum habisnya bulan, maka dia tidak berhak menarik kembali nafkah itu darinya, karena dia telah menyerahkan kepadanya apa yang wajib diserahkannya, sehingga tidak berubah dengan apa yang terjadi setelahnya. Sebagaimana jika dia menyerahkan zakat kepada seorang fakir lalu orang fakir itu meninggal dunia atau menjadi kaya (tidak berhak atas zakat).

Apabila suami menyerahkan kepada istrinya nafkah bulan yang akan datang, lalu salah satunya meninggal atau istri menjadi terthalak *ba'in* dari di tengah bulan, maka suami boleh mengambil nafkah setelah hari meninggalnya salah satunya atau setelah *bain*-nya si istri. Demikian juga pendapat Ahmad dan Muhammad bin Al Hasan. Sementara Abu Hanifah dan Abu Yusuf mengatakan,

“Tidak boleh mengambil kembali darinya, karena dia telah memberikan kepemilikan dengan adanya penerimaan itu.”

Dalil kami, bahwa sang suami menyerahkan itu kepadanya untuk memenuhi apa yang akan diwajibkan lantaran status wanita itu sebagai istri di waktu mendatang, lalu jika ternyata hal itu tidak diwajibkan, maka dia boleh memintanya kembali, sebagaimana jika dia mendahulukan zakat harta sebelum satu *haul* kepada seorang fakir, lalu orang fakir itu menjadi berkecukupan tanpa apa yang diserahkan kepadanya itu atau meninggal dunia.

Cabang: Jika dia menyerahkan pakaian atau sandal kepadanya lalu pakaian atau sandal itu rusak, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila rusak pada waktu yang biasa rusak setelah masa penggunaan seperti itu, misalnya dikatakan, “Barang seperti ini tahan enam bulan,” lalu ternyata barang itu rusak setelah empat bulan atau kurang, maka si wanita itu tidak diharuskan menyerahkan pengganti kepadanya, karena dia telah menyerahkan kepadanya apa yang menjadi haknya. Jika barang itu rusak sebelum itu, maka dia tidak harus menggantinya, sebagaimana jika pakaiannya dicuri atau terbakar, juga sebagaimana jika dia menyerahkan nafkah sehari kepadanya, lalu memakan sebelum harinya.

Apabila telah berlalu masa yang biasanya selama masa itu pakaian itu rusak karena penggunaan yang normal, namun ternyata pakaian itu belum rusak, bahkan masih layak dipakai, apakah suami harus memberikan pakaian baru? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi’i:

Pendapat Pertama: Tidak diharuskan, karena istri tidak membutuhkan pakaian lainnya itu.

Pendapat Kedua: Diharuskan memberinya pakaian lain. Syaikh Abu Ishaq dan Syaikh Abu Hamid berkata, "Ini yang lebih *shahih*, karena standar pakaian dengan waktu bukan dengan rusaknya pakaian itu. Tidakkah engkau lihat, bahwa jika pakaian mereka rusak sebelum waktunya rusak, maka tidak diharuskan menggantinya? Maka jika pakaian itu masih baik setelah waktu yang biasanya rusak, maka tetap diharuskan menggantinya. Alasan lainnya adalah, karena sang suami menyerahkan nafkah sehari lalu si istri tidak memakannya hingga datang hari kedua, maka suami tetap harus memberikan nafkah hari kedua, walaupun istri tidak membutuhkannya karena dicukupi dengan nafkah hari pertama, demikian juga pakaian seperti itu."

Apabila sang suami menyerahkan kepadanya pakaian untuk suatu masa, lalu salah satunya meninggal atau istrinya menjadi terthalak *ba`in* darinya sebelum habisnya masa itu, sedangkan pakaian itu belum rusak, maka apakah suami boleh menariknya kembali dari ahli warisnya atau darinya? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Sang suami boleh menariknya kembali darinya, sebagaimana jika sang suami menyerahkan nafkah untuk setelah hari kematian atau untuk setelah status istrinya menjadi terthalak *ba`in*.

Pendapat Kedua: Tidak boleh menariknya kembali, karena sang suami menyerahkan pakaian itu kepadanya setelah diwajibkannya, sehingga dia tidak boleh menariknya kembali darinya, sebagaimana jika dia menyerahkan kepadanya nafkah sehari lalu salah satunya meninggal dunia atau si istri menjadi

terthalak *ba 'in* sebelum habisnya hari itu. Ini berbeda halnya jika sang suami menyerahkan kepada istrinya nafkah sebulan, maka si istri tidak berhak atas seluruh nafkah itu setelah hari kematian atau hari berstatus si istri terthalak *ba 'in*, karena itu boleh diminta kembali darinya.

Cabang: Ibnu Al Haddad berkata, "Bila sang suami menyerahkan pakaian kepada istrinya lalu istri hendak menjualnya, maka si istri tidak berhak menjualnya, karena dia tidak memilikinya. Tidakkah engkau lihat, bahwa suami berhak mengambil itu darinya dan menggantinya dengan yang lainnya? Jika dia menyerahkan makanan kepadanya lalu istri menjualnya, maka dia boleh melakukan itu."

Ulama madzhab kami berbeda pendapat mengenai ini, di antara mereka ada yang menyepakati Ibnu Al Haddad dan mengatakan, "Istri tidak boleh menjual pakaian yang diserahkan kepadanya, karena dia hanya berhak memanfaatkan pakaian itu, yaitu untuk menutupi dirinya, sehingga dia tidak memilikinya dengan penerimaan itu seperti halnya tempat tinggal. Namun jika si istri tersebut merusak pakaiannya itu, maka dia harus mengganti nilainya, dan suami harus memberinya pakaian." Di antara ulama madzhab kami lainnya ada yang menyalahkan Ibnu Al Haddad dan berkata, "Si istri memiliki pakaian itu jika dia telah menerima dan juga menjualnya, karena diwajibkan atas suami menyerahkan pakaian kepadanya; jika dia telah menerimanya, maka dia memiliki dan penjualannya itu sah, seperti halnya nafkah. Beda halnya dengan tempat tinggal, karena sang suami tidak diharuskan menyerahkan tempat tinggal kepada istri, tetapi dia hanya menempatkan bersamanya."

Abu Al Hasan Al Mawardi pengarang *Al Hawi* berkata, "Apabila dia ingin menjualnya dengan yang lebih rendah dari segi keindahannya, maka itu tidak boleh, karena suami memiliki bagian dalam keindahannya, dan ada keburukan di balik berkurangnya keindahannya itu. Namun jika si istri hendak menjualnya dengan yang sepertinya atau yang lebih tinggi darinya, maka si istri boleh melakukan itu, karena dia memilikinya dan tidak ada keburukan bagi suami dalam hal itu."

Ibnu Ash-Shabbagh berkata, "Menurutku, jika sang suami ingin menyewakan pakaian untuk dipakai istrinya, maka istri tidak diharuskan menerimanya. Namun jika suami ingin menyewakan tempat tinggal untuknya, maka si istri harus menerimanya." Ini nukilan ulama madzhab kami dari kalangan ulama Baghdad, bahwa yang si istri berhak atasnya yaitu berupa penyerahan nafkah dan pakaian, dimana tidak seorang pun dari mereka yang menyebutkan, bahwa diwajibkan atas suami untuk menguasakan-nya.

Sedangkan Al Mas'udi, dia berkata, "Diwajibkan atasnya memberikan kepemilikan biji-bijian; apabila si istri rela diberi kepemilikan roti, maka zhahirnya itu adalah sah. Dan mengenai ini ada pandangan lain, bahwa itu tidak sah, karena itu adalah pengganti sebelum adanya penerimaan. Lain dari itu, bahwa itu adalah penjualan biji-bijian dengan roti, dan itu adalah riba. Sedangkan pakaian, diwajibkan atas suami dengan jalan kecukupan dan tidak diwajibkan atasnya memberikan kepemilikan. Apabila pakaian itu dicuri atau terbakar, maka saat itu suami wajib menggantinya. Dan mengenai ini ada pandangan lain, yaitu bahwa tidak diwajibkan atasnya memberikan kepemilikan, ini berbeda dengan nafkah."

Cabang: Apabila suami menyerahkan nafkah si istri kepadanya, dan istri hendak menjual atau menukarnya dengan yang lainnya, maka suami tidak boleh melarangnya. Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa apabila istri hendak menukarnya dengan apa yang bisa membahayakan jika dia memakannya, maka suami boleh melarangnya, karena hal itu bisa menimbulkan keburukan dalam bersenang-senang dengannya karena dia sakit. Sedangkan yang menjadi pendapat *madzhab* adalah pendapat yang pertama, karena bahaya dari memakan yang lainnya itu tidak pasti, jika dipastikan bahayanya karena itu, maka si istri dilarang melakukannya agar tidak membunuh dirinya, sebagaimana halnya jika dia hendak bunuh diri.

Asy-Syafi'i berkata, "Suami tidak diharuskan berkurban atas nama istrinya, karena dia juga tidak diwajibkan berkurban atas namanya sendiri, maka lebih tidak diwajibkan lagi berkurban atas nama istrinya. *Wallahu a'lam.*"

Bab: Kesulitan Nafkah dan Perselisihan Suami Istri Mengenainya

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila suami mengalami kesulitan nafkah dengan standar nafkah orang yang kesulitan, maka istri berhak men-*fasakh* pernikahan itu, ini berdasarkan apa yang diriwayatkan Abu Hurairah ﷺ, bahwa Nabi ﷺ bersabda mengenai lelaki yang tidak menemukan apa yang bisa dinafkahkan untuk istrinya, beliau bersabda, يُفَرَّقُ بَيْنَهُمَا (*Keduanya*

diceraikan). Dan karena apabila telah pasti bahwa istri berhak men-*fasakh* karena alasan suami tidak mampu menggauli –kendatipun *mudharat*-nya lebih ringan–, maka lebih dipastikan lagi bolehnya karena ketidak mampuan memberi nafkah, karena *mudharat*-nya itu lebih banyak dan lebih dominan.

Apabila sang suami kesulitan dengan sebagian nafkah standar orang yang kesulitan, maka si istri boleh memilih, karena tubuh tidak dapat tegak dengan makanan yang kurang dari satu *mud.* Jika suami kesulitan menambah nafkah di atas standar orang yang kesulitan, maka si istri tidak berhak men-*fasakh* pernikahannya, karena yang selebihnya itu tidak menjadi haknya saat sang suami dalam kondisi sulit.

Apabila suami kesulitan mendapatkan lauk, maka istri juga tidak berhak men-*fasakh* pernikahan, karena tubuh bisa tegak dengan makanan tanpa lauk. Jika suami kesulitan memberi pakaian, maka si istri berhak men-*fasakh* pernikahan, karena tubuh tidak dapat tegak tanpa pakaian, sebagaimana tidak dapat tegaknya tanpa makanan pokok.

Apabila suami kesulitan memberi nafkah pelayan, maka istri tidak berhak men-*fasakh* pernikahan, karena jiwa dapat berdiri tanpa pelayan. Jika suami kesulitan menyediakan tempat tinggal, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Si istri berhak men-*fasakh* pernikahan, karena dia terancam *mudharat* karena tidak adanya tempat tinggal.

Pendapat Kedua: Tidak ditetapkan itu, karena hal itu tidak berarti meniadakan tempat untuk ditinggali.

Pasal: Apabila suami hanya bisa mendapatkan makanan hari demi hari maka istri tidak berhak men-*fasakh* pernikahan, karena setiap hari tidak diharuskan lebih dari nafkah sehari. Jika suami mendapatkan di permulaan siang untuk disantap di permulaan siang itu dan di akhirnya mendapatkan lagi untuk makan malam, maka mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Si istri berhak men-*fasakh* pernikahan, karena nafkah harian tidak dibagi-bagi.

Pendapat Kedua: Si istri tidak berhak men-*fasakh* pernikahan, karena keadaan itu bisa mengantarkan kepada mencukupinya.

Apabila suami mendapatkan nafkah sehari dalam kadar yang mencukupi, lalu tidak mendapatkan pada hari lainnya, maka ditetapkan bahwa istri berhak men-*fasakh* pernikahan, karena setiap hari dia hanya mendapatkan sebagian nafkah.

Jika suami merupakan seorang penenun yang setiap pekan bisa menenun sebuah pakaian yang upahnya mencukupi untuk sepekan, atau seorang pekerja yang berkerja setiap tiga hari dengan upah yang mencukupi untuk tiga hari, maka istri tidak berhak men-*fasakh* pernikahan, karena suami mampu meminjam untuk waktu tersebut apa yang bisa dinafkahkannya sehingga tidak memutuskan nafkah.

Jika nafkahnya terkait dengan suatu pekerjaan, lalu dia tidak mampu bekerja karena sakit, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila sakit itu bisa diharapkan kesembuhannya dalam dua atau tiga hari, maka istri tidak berhak men-*fasakh* pernikahan, karena si istri bisa meminjam untuk nafkah kemudian menggantinya. Namun apabila sang suami sakit yang sakitnya berkepanjangan, maka istri berhak men-*fasakh* pernikahan, karena dia terancam bahaya lantaran tidak adanya nafkah.

Apabila suami memiliki harta yang tidak di tempat; jika harta itu dalam jarak yang tidak dibolehkan meng-*qashar* shalat, maka si istri tidak berhak men-*fasakh* pernikahan, namun jika harta itu dalam jarak yang dibolehkan meng-*qashar* shalat, maka si istri berhak men-*fasakh* pernikahan berdasarkan apa yang kami sebutkan mengenai kondisi sakit.

Apabila suami mempunyai utang kepada orang yang berkecukupan, maka si istri tidak berhak men-*fasakh* pernikahan, namun jika sang suami berutang kepada orang yang kesulitan, maka si istri berhak men-*fasakh* pernikahan, karena cukupnya pemberi utang seperti kecukupannya, dan kesulitannya seperti kesulitannya dalam hal kemudahan dan kesulitan memberi nafkah.

Penjelasan:

Hadits Abu Hurairah diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni dan Al Baihaqi di dalam *As-Sunan Al Kubra* dari jalur Ashim Al Qaari, dari Abu Shalih, dari Abu Hurairah. Hadits ini dinilai cacat oleh Abu Hatim, tetapi hadits ini mempunyai beberapa *syahid* dari Sa'id bin Al Musayyib yang diriwayatkan oleh Sa'id bin Manshur, Asy-Syafi'i dan Abdurrazzaq mengenai lelaki yang tidak mendapatkan apa yang bisa dinafkahkan kepada keluarganya, yang mana beliau bersabda, يُفَرَّقُ بَيْنَهُمَا "*Keduanya diceraikan.*" Abu Az-Zinad berkata, "Aku katakan kepad Sa'id, 'Sunnah?' Ia menjawab, 'Sunnah.'" Ini *mursal qawiy.*

Dari Umar yang diriwayatkan oleh Abdurrazzaq, Al Mundziri dan Asy-Syafi'i: "Bahwa dia mengirim surat kepada para komandan pasukan, mengenai para lelaki yang meninggalkan istri-istri mereka, yaitu agar mereka memberi nafkah kepada mereka atau menthalak dan memberi nafkah selama mereka tertahan." Dari Abu Hurairah, dari Nabi ﷺ, beliau bersabda, خَيْرُ الصَّدَقَةِ مَا كَانَ مِنْ ظَهْرِ غِنًى، وَالْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى، وَابْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ "*Sebaik-baik sedekah adalah yang selebihnya dari nafkah keluarga, dan tangan di atas lebih baik daripada tangan di bawah. Dan mulailah dengan orang yang menjadi tanggunganmu.*" Lalu dikatakan, "Siapa yang aku tanggung, wahai Rasulullah?" Beliau bersabda, اِمْرَأَتُكَ مِمَّنْ تَعُولُ، تَقُولُ: أَطْعِمْنِي وَإِلاَّ فَارِقْنِي. جَارِيَتُكَ تَقُولُ: أَطْعِمْنِي وَاسْتَعْمِلْنِي. وَلَدُكَ يَقُولُ: إِلَى مَنْ تَتْرُكُنِي؟ "*Istrimu termasuk yang engkau tanggung. Dia berkata, 'Berilah aku makan atau kalau tidak maka ceraikanlah aku; Budakmu berkata, 'Berilah aku makan*

dan pekerjakanlah aku.' Anakmu berkata, 'Kepada siapa engkau meninggalkanku?'."

Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad dan Ad-Daraquthni dengan sanad *shahih*. Diriwayatkan juga oleh Asy-Syaikhani di dalam *Ash-Shahihain* dan Ahmad dari jalur lainnya. Mereka menetapkan tambahan yang menafsirkan di dalamnya dari perkataan Abu Hurairah. Al Hafizh Ibnu Hajar menilai *hasan* sanadnya kendatipun dari riwayat Ashim dari Abu Shalih, sedangkan hafalan Ashim diperbincangkan.

Hadits yang diriwayatkan oleh Al Bukhari dari Abu Hurairah, *lafazh*-nya: Dia berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda, أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ مَا كَانَ عَنْ ظَهْرِ غِنًى، وَالْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى، وَابْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ. تَقُولُ الْمَرْأَةُ: إِمَّا أَنْ تُطْعِمَنِي وَإِمَّا أَنْ تُطَلِّقَنِي. وَيَقُولُ الْعَبْدُ: أَطْعِمْنِي وَاسْتَعْمِلْنِي. وَيَقُولُ الاِبْنُ: أَطْعِمْنِي وَإِلَى مَنْ تَدَعُنِي؟ "*Sedekah yang paling utama adalah yang selebihnya dari nafkah keluarga. Tangan di atas lebih baik daripada tangan di bawah, dan mulailah dengan orang yang menjadi tanggunganmu. Istri berkata, 'Engkau memberiku makan atau engkau menthalakku.' Budak berkata, 'Berilah aku makan dan pekerjakanlah aku.' Anak berkata, 'Berilah aku makan, dan kepada siapa engkau meninggalkanku?'.* Mereka berkata, 'Wahai Abu Hurairah, ini dari Rasulullah ﷺ?' Dia berkata, 'Tidak, ini dari kantong Abu Hurairah'."

Hukum: Apabila suami seorang yang berkecukupan lalu menjadi kesulitan, maka sang suami memberi nafkah istrinya dengan standar nafkah orang yang kesulitan, dan tidak ditetapkan si istri berhak memilih untuk *fasakh* pernikahan, karena tubuhnya

bisa tegak dengan nafkah standar orang yang kesulitan. Jika sang suami kesulitan juga dengan nafkah standar orang yang kesulitan, maka si istri boleh memilih untuk bersabar atau men-*fasakh* pernikahan. Demikian juga pendapat Umar, Ali, Abu Hurairah, Ibnu Al Musayyib, Al Hasan Al Bashri, Hammad bin Abu Salamah, Rabi'ah, Malik dan Ahmad.

Sementara Atha`, Az-Zuhri, Ats-Tsauri, serta Abu Hanifah dan para ulama madzhabnya mengatakan, "Tidak ditetapkan bahwa si istri berhak men-*fasakh* pernikahan, bahkan mengangkat tangan darinya untuk mencari penghasilan." Al Mas'udi mengemukakan pandangan lainnya dari kalangan kami namun ini tidak masyhur. Dalil kami adalah firman Allah ﷻ,

ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ

"*Thalak (yang dapat dirujuki) dua kali. Setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang ma'ruf atau menceraikan dengan cara yang baik.* (Qs. Al Baqarah [2]: 229).

Allah memberi pilihan kepada suami untuk menahan dengan cara yang baik, yaitu menahan dan memberinya nafkah, atau menceraikannya dengan cara yang baik. Jika si istri tidak dapat menahannya dengan cara yang baik, maka sang suami dapat menceraikannya.

Abu Hurairah meriwayatkan, bahwa Nabi ﷺ bersabda,

إِذَا أَعْسَرَ الرَّجُلُ بِنَفَقَةِ امْرَأَتِهِ يُفَرَّقُ بَيْنَهُمَا.

"*Apabila seorang lelaki kesulitan menafkahi istrinya, maka keduanya diceraikan.*"

Ini juga diriwayatkan dari Umar, Ali, dan Abu Hurairah, dan di kalangan sahabat tidak ada yang menyelisihi mereka kecuali apa yang diriwayatkan oleh pengarang *Al Fath* dari ulama Kufah, bahwa si istri harus bersabar, sedangkan nafkah dikaitkan dengan tanggung jawab suami. Demikian yang dikemukakan dalam *Al Bahr* dari tulisan Al Atrah dari Atha`, Az-Zuhri, Ats-Tsauri dan Al Qasimiyah, dan tentang hadits-hadits itu mereka mengatakannya cacat.

Sedangkan apa yang diriwayatkan di dalam *Ash-Shahihain* dari hadits Abu Hurairah, mereka berkata, "Itu dari perkataan Abu Hurairah sebagaimana yang dinyatakan darinya, yang mana dia mengatakan, bahwa itu dari kantongnya." yaitu dari penyimpulannya yang *marfu'*, disebutkan juga di dalam riwayat Al Ashili dengan *fathah* pada *kaaf*, "*min kaisi*," yaitu dari kecerdasannya.

Kami jawab itu, bahwa hadits-hadits tersebut saling menguatkan satu sama lainnya di samping tidak ada cela pada riwayat tersebut yang melemahkannya apalagi menggugurkannya. Sedangkan ayat, لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا "*Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya. Dan orang yang disempitkan rezekinya hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya. Allah tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan (sekedar) apa yang Allah berikan kepadanya.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 7), begitu juga perkataan mereka: "Apabila suami kesulitan dan tidak mendapatkan sebab yang memungkinkannya untuk menghasilkan nafkah, maka tidak ada pembebanan atasnya berdasarkan dalil ayat itu."

Hal ini dijawab, bahwa kami tidak membebankan kewajiban nafkah atas sang suami ketika dia dalam kondisi sulit, bahkan kami menghalau *mudharat* dari istrinya dan menyelamatkannya dari jeratan sang suami agar si istri mencari nafkah untuk dirinya sendiri atau dinikahi oleh lelaki lain.

Mereka berdalih dengan apa yang terdapat di dalam *Shahih Muslim* dari hadits Jabir: "Bahwa Abu Bakar dan Umar masuk ke tempat Nabi ﷺ, lalu keduanya mendapati beliau sementara para istrinya berkumpul di sekitar beliau, mereka meminta nafkah kepada mereka, maka masing-masing dari keduanya berdiri menghampiri anak perempuannya masing-masing, yaitu Abu Bakar menghampiri Aisyah dan Umar menghampiri Hafshah, lalu menarik leher mereka. Lalu setelah itu Rasulullah ﷺ menjauhi mereka selama sebulan."

Pukulan Abu Bakar dan Umar kepada kedua anak perempuan mereka di hadapan Nabi ﷺ karena keduanya turut menuntut nafkah yang tidak beliau dapatkan menunjukkan tidak adanya perceraian karena kesulitan nafkah. Mereka berkata, "Dan di kalangan sahabat tetap saja ada yang berkecukupan dan yang dalam kondisi sulit, sedangkan yang berada dalam kondisi sulit itu lebih banyak."

Hal ini dijawab, bahwa teguran Abu Bakar dan Umar karena menuntut apa yang tidak ada pada Rasulullah ﷺ ini tidak menunjukkan bahwa tidak bolehnya *fasakh* lantaran kondisi ekonomi yang sulit, dan tidak ada riwayat yang menyebutkan bahwa mereka menuntutnya dan tidak memenuhi beliau. Bagaimana itu? Setelah itu Rasulullah ﷺ memberi mereka pilihan, dan mereka memilih beliau.

Letak perdebatan, Bolehkah *fasakh* ketika kesulitan ataukah tidak? Tentang hadits ini telah dijawab, bahwa para istri Nabi ﷺ tidak memaksudkan nafkah keseluruhan, karena Nabi ﷺ telah memohon perlindungan kepada Allah dari kefakiran yang membinasakan, dan kemungkinannya adalah mengenai apa yang melebihi sekadar tegaknya tubuh.

Asy-Syaukani berkata dalam *Nail Al Authar*, "*Zhahir*-nya ayat, bahwa bagi si istri ditetapkan boleh men-*fasakh* pernikahan lantaran sang suami tidak dapat menafkahinya, hal ini agar tidak menimbulkan *mudharat* terhadap si istri karena hal itu."

Apabila ini telah ditetapkan, maka jika suami tidak mendapatkan nafkah kecuali per-hari, yang diperuntukan bagi hari itu juga, maka tidak ditetapkan hak pilih bagi si istri untuk men-*fasakh* pernikahan, karena sang suami mampu memenuhi kewajibannya. Namun jika sang suami itu tidak mendapatkan di permulaan siang kecuali untuk sarapan, lalu di akhir siang mendapatkan untuk makan malam, maka apakah ditetapkan hak *fasakh* bagi si istri? Mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i ulama fikih Asy-Syafi'i yang dikemukakan Asy-Syirazi:

Pendapat Pertama: Ditetapkan hak *fasakh* bagi si istri, karena nafkah harian itu tidak dibagi-bagi.

Pendapat Kedua: Tidak ditetapkan hak *fasakh* bagi si istri, karena si istri sampai kepada taraf kecukupan hidup.

Apabila sang suami mendapatkan nafkah pada hari itu dan tidak mendapatkannya pada hari lainnya, maka ditetapkan hak *fasakh* bagi istri, karena tidak mungkin si istri bersabar atas hal itu, karena perkara ini sebagaimana jika suami hanya mendapatkan setengah *mud* setiap harinya.

Cabang: Apabila suami seorang penenun yang setiap pekan menenun pakaian yang upahnya cukup untuk sepekan, maka tidak ditetapkan hak *fasakh* pernikahan bagi si istri, karena sang suami bisa meminjam untuk hari-hari itu guna menafkahi istrinya sehingga nafkah tidak terputus, karena jika upahnya hanya cukup untuk diri sang suami tanpa istrinya, maka sang suami bisa meminjam, hal ini sebagaimana yang kami tetapkan, sehingga tidak ditetapkan hak *fasakh* bagi istri.

Apabila nafkahnya dengan bekerja lalu dia tidak mampu bekerja karena sakit; jika sakitnya itu bisa diharapkan kesembuhannya dalam dua atau tiga hari, maka tidak ditetapkan hak *fasakh* pernikahan bagi si istri, karena dia tidak terancam suatu kemudharatan. Jika suami memiliki harta yang tidak ada di tempat, maka jika harta itu dalam jarak yang tidak dibolehkan meng-qashar shalat, maka si istri tidak boleh men-*fasakh* dan tidak ditetapkan hak *fasakh* baginya berdasarkan apa yang kami sebutkan mengenai sakit.

Apabila suami memiliki utang kepada orang kaya, maka tidak ditetapkan hak *fasakh* bagi si istri sebagaimana yang kami katakan mengenai zakat. Jika sebagian utangnya kepada orang kaya, maka yang berutang menanggung zakatnya, karena kelapangan yang berutang itu seperti kelapangan dan kesulitan dalam hal mudah dan sulitnya nafkah.

Cabang: Apabila seorang wanita mengetahui kesulitan seorang lelaki dalam hal nafkah, lalu dia menikahinya, maka dia berhak men-*fasakh* pernikahan, karena setelah akad suami bisa mencari nafkah atau meminjam atau meminta. Karena keadaan bisa berubah, maka hukum pengetahuan istri itu tidak

mengikatnya. Jika si istri menikahinya dalam keadaan mengetahui kesulitannya dalam hal mahar, apakah si istri boleh men-*fasakh* pernikahan tersebut? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Ditetapkan bagi si istri hak *fasakh* seperti halnya nafkah.

Pendapat Kedua: Tidak ditetapkan baginya hak *fasakh* karena dia telah rela dengan penangguhan sang suami itu, lantaran sang suami dalam kesulitan, beda halnya dengan nafkah karena diwajibkan setelah akad.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila suami berkecukupan namun tidak mau memberi nafkah, maka si istri berhak men-*fasakh* pernikahan, karena perkara ini memungkinkan untuk diselesaikan oleh hakim.

Apabila sang suami bepergian dan beritanya terputus, maka tidak ditetapkan hak *fasakh* bagi si istri, karena *fasakh* ditetapkan karena adanya aib atau kesulitan, sedangkan ini tidak pasti kesulitannya. Di antara ulama madzhab kami ada yang menyebutkan pandangan lain, yaitu bahwa ditetapkan bagi si istri tersebut hak *fasakh* pernikahan, karena tidak adanya nafkah akibat terputus beritanya seperti tidak adanya nafkah karena kesulitan.

Pasal: Apabila ditetapkan hak *fasakh* bagi si istri karena kesulitan, lalu si istri memilih tetap bersamanya, maka ditetapkan baginya di dalam tanggungan suami apa yang diwajibkan atas orang yang kesulitan, yaitu

berupa makanan, lauk, pakaian dan nafkah pelayan. Lalu jika sang suami kemudian berkecukupan, maka dituntutlah darinya nafkah itu karena itu adalah hak-hak yang diwajibkan, dimana perkara itu tadinya tidak mampu dipenuhinya. Jika suami telah mampu maka hal itu dituntutkan sebagaimana halnya utang-utang lainnya. Dan tidak ditetapkan baginya di dalam tanggungan suami apa yang tidak diwajibkan atas orang yang kesulitan, yaitu berupa tambahan nafkah di atas standar orang yang kesulitan karena itu bukanlah hak si istri.

Pasal: Apabila si istri memilih tetap bersamanya setelah suami kesulitan, maka si istri tidak diharuskan menguasakan diri untuk bersenang-senang, dimana si istri boleh keluar dari rumah suami, karena penguasaan diri itu sebagai kompensasi nafkah, sehingga itu tidak di wajibkan jika tidak ada nafkah. Apabila si istri memilih untuk tetap bersama suaminya dalam kesulitan, dan berubah pikiran untuk men-*fasakh* pernikahan, maka si istri tersebut boleh men-*fasakh* pernikahan tersebut, karena kewajiban nafkah itu terus menjadi baru setiap harinya, sehingga hak *fasakh* juga terus terbuka.

Apabila seorang wanita menikah dengan lelaki fakir dalam keadaan mengetahui keadaannya, kemudian suami kesulitan memberi nafkah, maka si istri berhak men-*fasakh* pernikahan, karena hak *fasakh* itu terus menjadi baru (tetap terbuka) dengan keadaan sulit sesuai dengan pembaruan nafkah.

Pasal: Apabila si istri memilih *fasakh,* maka si istri tidak boleh men-*fasakh* pernikahan kecuali dengan adanya keputusan hakim, karena *fasakh* pernikahan itu diperselisihkan sehingga tidak sah tanpa adanya keputusan hakim, seperti halnya *fasakh* karena adanya dua pengakuan. Mengenai *fasakh* ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Si istri boleh men-*fasakh* saat itu juga, karena itu adalah *fasakh* akibat tidak adanya kompensasi, sehingga ditetapkan saat itu juga sebagaimana halnya *fasakh* penjualan lantaran kebangkrutan, dimana pembeli membayar harganya.

Pendapat Kedua: Itu ditangguhkan tiga hari, karena adakalanya suami tidak mampu di hari itu tetapi mampu di esok hari, tetapi tidak mungkin ditangguhkan selamanya karena bisa menimbulkan *mudharat* terhadap istri, sedangkan tiga hari adalah batas sedikitnya untuk memberi nafkah sehingga wajib ditangguhkan. Berdasarkan ini, maka si istri boleh keluar di hari-hari itu dari rumah suami, karena dia tidak diharuskan menyerahkan diri tanpa nafkah.

Penjelasan:

Hukum: Apabila sang suami berkecukupan dan hadir (tidak bepergian), lalu si istri menuntut nafkahnya namun sang suami tidak memberikannya, maka tidak ditetapkan hak *fasakh* bagi si istri, karena si istri bisa menuntutkan haknya kepada hakim. Mengenai perkara ini ada pandangan lain yang dikemukakan oleh

Al Mas'udi, bahwa si istri berhak men-*fasakh* pernikahan, karena suatu *mudharat* bisa menimpanya akibat tidak diberi nafkah, sehingga itu seperti halnya kondisi sang suami yang sedang sulit, akan tetapi pendapat ini tidak dianggap, karena kesulitan itu adalah suatu aib.

Apabila suami bepergian meninggalkan si istri dan beritanya terputus, sementara dia tidak meninggalkan harta untuk menafkahi istrinya, lantas apakah ditetapkan hak men-*fasakh* pernikahan bagi si istri tersebut? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Ditetapkan hak men-*fasakh* pernikahan, seperti ketiadaan nafkah karena kondisi sang suami yang sulit.

Pendapat Kedua: Ini merupakan pendapat Syaikh Abu Hamid, bahwa tidak ditetapkan hak *fasakh* baginya, karena *fasakh* hanya ditetapkan akibat kesulitan memberi nafkah, sedangkan di sini tidak ada kepastian akan sebuah kesulitan yang ada.

Cabang: Apabila kondisi sulitnya sang suami dalam member nafkah itu telah dipastikan dan si istri diberi hak pilih antara tiga hal, yaitu: men-*fasakh* pernikahan, atau tetap bersamanya dan menguasakannya untuk bersenang-senang dengannya dan menetapkan baginya di dalam tanggungan sang suami apa yang diwajibkan atas orang yang kesulitan yaitu berupa nafkah, lauk, pakaian dan nafkah pelayan hingga dia berkecukupan, atau tetap di dalam pernikahan itu tetapi sang suami tidak harus menguasakan atas dirinya, bahkan bisa keluar dari rumah suaminya, karena penguasaan itu mengharuskan pemberian nafkah kepadanya, sedangkan dalam hal itu tidak ada nafkah, dan

tidak berhak terhadap nafkah di dalam tanggungannya ketika si istri terpisah darinya, sebab nafkah hanya diwajibkan sebagai kompensasi dari bersenang-senang dan penguasaan sang suami terhadap diri istrinya. Maka jika si istri memilih untuk tetap bersama suaminya kemudian berubah fikiran untuk men-*fasakh* pernikahan, maka si istri berhak melakukan itu, karena kewajiban nafkah tidak dibatasi sesaat demi sesaat, atau hari demi hari.

Apabila si istri mengesampingkan *fasakh* karena wajibnya nafkah pada waktunya dan si istri rela dengan itu, maka kewajiban itu diperbaharui untuk waktu mendatang sehingga ditetapkan bagi si istri hak *fasakh* pernikahan. Ini berbeda dengan mahar, yaitu jika sang suami kesulitan memberikan mahar, lalu si istri rela dengan tetap bersamanya, maka hak pilihnya itu menjadi gugur, karena hal itu tidak harus diserahkan secara sekaligus dan kewajiban itu tidak diperbaharui.

Apabila si istri memilih *fasakh* pernikahan, Ath-Thabari mengatakan dua pendapat dalam *Al Uddah*-, dia berkata:

Pendapat Pertama: Ini hanya disebutkan oleh Syaikh Abu Hamid, bahwa si istri tidak boleh mem-*faskh*-nya sendiri, tetapi mengajukan perkara ini kepada hakim hingga hakim memerintahkan thalak atau memutuskan thalak bagi si istri, karena ini adalah bidang ijtihad dan persilangan pendapat, maka diajukan kepada hakim seperti halnya *fasakh* karena *li'an*.

Pendapat Kedua: Si istri boleh men-*fasakh* sendiri seperti halnya si istri merdeka yang diperistri budak. Lalu, apakah ditangguhkan? Mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak ditangguhkan, karena *fasakh* ini akibat kondisi ekonomi sang suami yang sulit, sementara kesulitan

itu telah terjadi sehingga ditetapkan *fasakh* pernikahan saat itu juga seperti halnya aib pada salah satu dari suami-istri.

Pendapat Kedua: Ditangguhkan tiga hari, karena orang yang mencari nafkah terkadang terputus pencariannya kemudian kembali lagi, sedangkan tiga hari adalah batasan minimalnya sehingga wajib ditangguhkan selama tiga hari, dan si istri tidak diharuskan menetap bersama sang suami di rumahnya dalam masa tiga hari itu, karena si istri tidak di haruskan menguasakan dirinya kepada sang suami tanpa nafkah. Maka jika kami mengatakan ini, lalu suami mendapatkan nafkahnya di hari ketiga, lalu kesulitan nafkah itu adanya di hari keempat, maka apakah wajib menangguhkan lagi selama tiga hari? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Wajib menangguhkannya, karena kesulitan pertama telah diselesaikan.

Pendapat Kedua: Tidak wajib menangguhkannya, karena itu bisa membahayakan si istri.

Cabang: Apabila si istri masih kecil atau gila, lalu suami kesulitan memberi nafkah, maka walinya tidak berhak men-*fasakh* pernikahan, karena hal ini terkait dengan syahwat dan pilihannya, sedangkan wali tidak mewakilinya dalam hal itu. Apabila seorang lelaki menikahkan budak perempuannya dengan seorang lelaki lain, lalu sang suami kesulitan menafkahinya, maka jika si istri pandir atau gila; Ibnu Al Haddad berkata, "Majikan tidak berhak mem-*fasakh* pernikahannya, karena pilihan ada di tangan perempuan itu, sedangkan majikan tidak termasuk orang yang memiliki hak pilih, sehingga majikan tidak mewakilinya dalam

men-*fasakh* pernikahan. Sebagaimana jika sang suami berlepas diri darinya dan majikan harus menafkahi budaknya jika dia berkecukupan berdasarkan hukum kepemilikan, dan nafkah itu di dalam tanggungan suaminya hingga dia berkecukupan. Jika sang suami telah berkecukupan, Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata, "Istri dapat menuntut itu kepada suaminya, lalu setelah menerimanya, sang majikan mengambil itu darinya, karena si suami budak itu tidak memiliki harta, dan kebutuhannya telah terpenuhi dengan nafkah dari majikan kepadanya."

Ibnu Ash-Shabbagh berkata, "Mengenai ini perlu ditinjau lebih jauh, karena jika budak perempuan itu tidak memiliki barang itu, maka begitu juga utang, hendaknya utang yang ada itu ditetapkan menjadi hak majikan dan sang suami berhak menuntutnya tanpa melalui budaknya itu."

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila terdapat penguasaan yang mewajibkan nafkah namun suami tidak menafkahi hingga berlalu satu masa nafkah, maka nafkah itu menjadi utang di dalam tanggungan sang suami dan tidak gugur dengan berlalunya masa itu. Karena, itu adalah harta yang diwajibkan dengan cara penggantian di dalam akad pertukaran, sehingga itu tidak gugur dengan berlalunya masa, sebagaimana halnya harga, upah dan mahar, dimana penjaminan apa yang ditetapkan darinya dengan berlalunya masa itu adalah sah, sebagaimana sahnya penjaminan bentuk utang lainnya.

Lalu, apakah sah penjaminan utangnya sebelum utang itu ditetapkan dengan berlalunya masa tersebut?

Mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i seperti dua pendapat Asy-Syafi'i mengenai nafkah, apakah diwajibkan karena akad atau karena penguasaan? Mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Dalam *qaul jadid*, Asy-Syafi'i mengatakan, "Diwajibkan karena penguasaan." Dan inilah yang *shahih*, karena jika itu diwajibkan karena akad niscaya si istri berhak menuntut semuanya seperti halnya mahar dan upah. Berdasarkan ini, maka tidak sah menjamin utangnya tersebut, karena itu adalah jaminan yang tidak diwajibkan.

Sementara dalam *qaul qadim*, Asy-Syafi'i mengatakan, "Diwajibkan karena akad. Karena, itu adalah sebagai kompensasi dari bersenang-senang, sedangkan bersenang-senang diwajibkan karena akad, maka begitu juga dengan nafkah." Berdasarkan ini, maka sang suami dapat menjamin darinya nafkah yang disifati dengan masa yang tertentu.

Pasal: Apabila suami istri berselisih mengenai penerimaan nafkah, dimana suami berkata, bahwa istrinya telah menerima, sedangkan si istri mengingkari, maka ucapan yang diterima adalah ucapan si istri disertai sumpahnya, berdasarkan sabda Nabi ﷺ, اَلْيَمِيْنُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ "*Sumpah diharuskan atas orang yang didakwa*". Dan karena asalnya tidak ada penerimaan.

Apabila berlalu satu masa nafkah, dimana suami tidak menafkahi istrinya dan si istri mengklaim bahwa suaminya berkecukupan sehingga suami diharuskan

mengeluarkan nafkah dengan standar nafkah orang yang berkecukupan, sementara suami mengaku bahwa dia dalam kondisi sulit sehingga tidak diwajibkan atasnya kecuali nafkah standar orang yang kesulitan, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila diketahui bahwa suami memiliki harta, maka ucapan yang diterima adalah ucapan si istri, karena asal perkara itu adalah tetap harta tersebut, namun jika tidak diketahui suami memiliki harta sebelum itu, maka ucapan yang diterima adalah ucapan suami, karena asalnya tidak ada harta.

Jika keduanya berselisih mengenai penguasaan, dimana si istri mengaku bahwa dia telah menguasakan, sementara sang suami mengingkari, maka ucapan yang diterima adalah ucapan suami, karena asalnya adalah tidak ada penguasaan dan sang suami terbebas dari tanggungan nafkah. Apabila sang suami menthalak istrinya satu talak *raj'i* ketika si istri sedang hamil lalu melahirkan, dan keduanya sepakat mengenai waktu thalak, namun berselisih mengenai waktu kelahiran, dimana suami berkata, "Aku menthalakmu sebelum melahirkan, lalu masa *iddah*-mu habis, sehingga aku tidak berhak merujukmu, maka tidak ada kewajiban diriku memberimu nafkah." Sementara istrinya berkata, "Bahkan engkau menthalakku setelah melahirkan, maka engkau berhak merujukku, dan aku berhak atas nafkah darimu." Maka ucapan yang diterima adalah ucapan sang suami, yaitu: "Aku tidak berhak merujukmu." Alasan lainnya adalah, karena itu adalah hak sang suami sehingga pengakuannya dalam hal ini diterima.

Sedangkan ucapan si istri yang diterima adalah tentang wajibnya *iddah*, karena itu adalah hak si istri, sehingga ucapan yang diterima adalah ucapan istri. Ucapannya yang diterima disertai sumpah mengenai wajibnya nafkah, karena asalnya adalah tetapnya pemberian nafkah. *Wallahu A'lam.*

Penjelasan:

Hukum: Nafkah si istri tidak gugur dengan berlalunya masa nafkah, maka jika seorang istri menguasakan sang suami terhadap dirinya pada suatu masa, sementara suami tidak menafkahinya, maka sang suami diwajibkan memberikan nafkah untuknya pada masa tersebut; baik diwajibkan oleh hakim maupun tidak. Demikian juga pendapat Malik dan Ahmad.

Sementara Abu Hanifah mengatakan, "Kewajiban itu gugur darinya kecuali jika diwajibkan oleh hakim." Dalil kami adalah, bahwa itu adalah hak yang diwajibkan baik dalam kondisi berkecukupan maupun dalam kondisi sulit, sehingga nafkah itu tidak gugur dengan berlalunya masa seperti halnya utang. Dan ini untuk memisahkan dari nafkah kerabat, maka jika sang suami kesulitan menafkahi untuk waktu yang telah berlalu, maka tidak ditetapkan hak *fasakh* pernikahan bagi si istri, karena *fasakh* ditetapkan untuk kembali kepadanya berkaitan dengan kompensasi adanya nafkah, sedangkan nafkah untuk waktu yang telah berlalu itu sebagai kompensasi dari penguasaan yang telah berlalu. Seandainya si istri men-*fasakh* pernikahan karena hal itu, maka suami tidak berhak menariknya kembali untuk apa yang telah menjadi kompensasinya. Jadi, ini seperti halnya jika seorang pembeli bangkrut, sedangkan harga barangnya seribu, maka

penjual tidak berhak menuntut kembali barang itu. Apabila si istri membebaskan suami dari itu, maka pembebasannya itu sah, karena itu adalah utang yang diketahui, sehingga sah membebaskannya dari itu, seperti halnya utang-utang lainnya.

Cabang: Apabila seorang lelaki menikahi wanita, lalu si wanita menguasakan diri atas suaminya itu selama satu waktu, kemudian keduanya berselisih mengenai nafkah dimana suami mengaku bahwa sang suami telah menafkahinya, sementara si istri mengatakan, bahwa sang suami tidak menafkahinya, sedangkan suami tidak memiliki bukti, maka ucapan yang diterima adalah ucapan si istri disertai sumpahnya, baik suami bersamanya ataupun sedang pergi darinya. Demikian juga pendapat Abu Hanifah dan Ahmad, sedangkan Malik mengatakan, "Bila suami sedang pergi darinya, maka ucapan yang diterima adalah ucapan istri, namun jika suami hadir bersamanya, maka ucapan yang diterima adalah ucapan suami disertai sumpahnya. Karena zhahirnya adalah, bahwa si istri tidak menyerahkan dirinya kepada sang suami kecuali setelah menerima nafkah." Demikian juga pendapatnya mengenai mahar.

Dalil kami adalah sabda Nabi ﷺ,

اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي وَالْيَمِيْنُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ.

"*Bukti itu diwajibkan atas pengklaim, sedangkan sumpah diwajibkan atas yang mengingkari.*"

Dalam hal ini si istri mengingkari penerimaan itu, maka ucapan yang diterima adalah ucapannya, karena keduanya adalah suami si istri yang berselisih mengenai penerimaan nafkah, maka

ucapan yang diterima adalah ucapan istri, sebagaimana jika si istri menyerahkan dirinya ketika suami sedang bepergian.

Apabila si istri menyerahkan diri kepadanya selama satu waktu, sementara sang suami tidak menafkahinya di masa tersebut atau menafkahinya dengan ukuran nafkah orang yang dalam kondisi sulit, lalu si istri mengklaim bahwa suaminya berkecukupan, sedangkan suami mengaku bahwa dia dalam kondisi sulit, namun si istri tidak memiliki bukti tentang kecukupan suami pada waktu itu; jika diketahui bahwa sang suami memiliki harta, maka ucapan yang diterima adalah ucapan si istri disertai sumpahnya, karena asalnya adalah tetapnya kepemilikan harta, namun jika tidak diketahui sang suami memiliki harta, maka ucapan yang diterima adalah ucapan sang suami disertai sumpahnya, karena asalnya adalah tidak ada kelapangan.

Cabang: Apabila si istri mengaku bahwa dia telah menguasakan suami terhadap dirinya, sedangkan sang suami mengingkari itu, maka ucapan yang diterima adalah ucapan sang suami disertai sumpahnya, karena asalnya adalah tidak ada penguasaan.

Jika sang suami menthalak istrinya dengan thalak *raj'i*, lalu si istri melahirkan, dan keduanya sepakat mengenai waktu thalak namun berselisih mengenai waktu kelahiran, dimana suami berkata, "Engkau melahirkan setelah thalak, sehingga aku tidak berhak merujuk dan tidak ada nafkah untukmu." Sementara si istri berkata, "Bahkan aku melahirkan sebelum thalak, maka aku harus ber-*iddah* dan engkau berhak merujukku, dan aku berhak atas nafkah." Maka sang suami tidak berhak merujuk istrinya itu, karena dia mengaku haknya untuk merujuk si istri telah gugur

darinya, dan sang suami boleh menikah dengan saudara perempuan dari istrinya itu atau dengan empat wanita lainnya. Sementara si istri diwajibkan menjalani *iddah* karena si istri tersebut mengakui adanya kewajiban suami atas dirinya, dan si istri bersumpah bahwa dia melahirkan sebelum dirinya itu dithalak, dan dia berhak atas nafkah, karena keduanya berselisih mengenai waktu kelahiran sedangkan si istri lebih mengetahui itu. Alasan lainnya adalah, karena keduanya berselisih mengenai gugurnya nafkah, sedangkan asal perkaranya adalah tetapnya nafkah sampai diketahui gugurnya. *Wallahu A'lam.*

Bab: Nafkah Istri Yang Menjalani Masa *Iddah*

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila seorang suami menthalak istrinya dengan thalak *raj'i* setelah menggauli maka diwajibkan memberinya tempat tinggal dan nafkah di masa *iddah*-. Karena status si istri masih ada dan peluang untuk bersenang-senang dengannya pun juga masih ada. Lalu jika dia menthalaknya dengan thalak *ba'in*, maka diwajibkan memberinya tempat tinggal di masa *iddah*; baik si istri itu tidak hamil maupun sedang hamil, ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا۟ عَلَيْهِنَّ

"Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk

menyempitkan (hati) mereka." (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 6).

Sedangkan mengenai nafkah; jika si istri itu tidak hamil, maka tidak diwajibkan baginya, namun jika dia hamil maka itu diwajibkan, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ "*Dan jika mereka (istri-istri yang sudah ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 6).

Allah mewajibkan untuk memberi nafkah dalam kondisi hamil, maka ini menunjukkan bahwa itu tidak wajib jika si istri tidak hamil. Lalu, apakah itu diwajibkan untuk kehamilan ataukah untuk yang hamilnya disebabkan kehamilan? Mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Dalam *qaul qadim,* Asy-Syafi'i mengatakan, "Diwajibkan untuk kehamilan, karena nafkah itu diwajibkan karena keberadaannya dan gugur karena ketiadaannya."

Sementara dalam *Al Umm,* Asy-Syafi'i mengatakan, "Diwajibkan untuk yang hamilnya disebabkan kehamilan." Dan inilah yang *shahih,* karena jika itu diwajibkan untuk kehamilan tentu ditetapkan berdasarkan kecukupannya (yaitu untuk janinnya), dan itu bisa tercapai dengan nafkah yang kurang dari satu *mud.*

Apabila kami katakan, bahwa nafkah itu diwajibkan untuk kehamilan, maka tidak diwajibkan atas

suami kecuali nafkah si anak saja. Maka jika si istri merupakan seorang budak, sedangkan sang suami orang yang merdeka, maka nafkah si istri yang berstatus budak itu diwajibkan atas *maula*-nya, karena anak (yang dikandung itu) menjadi budaknya. Jika kami katakan, bahwa nafkah itu diwajibkan untuk yang hamilnya maka nafkah itu diwajibkan atas suami, karena nafkah si istri diwajibkan atasnya. Apabila sang suami seorang budak dan kami katakan bahwa nafkah itu diwajibkan untuk si istri yang hamil, maka nafkah itu diwajibkan atas sang suami. Namun jika kami katakan, bahwa nafkah itu diwajibkan untuk kehamilan, maka itu tidak diwajibkan, karena budak itu tidak diharuskan menafkahi anaknya.

Pasal: Apabila nafkah itu diwajibkan untuk kehamilan atau untuk yang hamilnya disebabkan kehamilan, maka tentang kewajiban menyerahkan itu ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak diwajibkan menyerahkan hingga si istri melahirkan kandungan itu, karena bisa jadi itu hanya angin sehingga kemudian menghilang, maka tidak diwajibkan menyerahkan disertai keraguan.

Pendapat Kedua: Diwajibkan menyerahkan hari demi hari, karena *zhahir*-nya adalah adanya kehamilan, dan karena itu ditetapkan seperti terhalangnya pernikahan atau gugurnya jual beli pada budak perempuan yang dijual, serta adanya penghalang dalam mengambil zakat, dan wajibnya menyerahkan dalam

masalah *diyat*. Maka ditetapkan seperti yang pasti dalam menyerahkan nafkah. Apabila sang suami menyerahkan kepada istrinya, kemudian ternyata dia tidak hamil; jika kami katakan bahwa itu diwajibkan perhari, maka sang suami boleh mengambilnya kembali, karena dia menyerahkannya dengan asumsi, bahwa itu wajib, dan telah terbukti bahwa itu tidak wajib, maka ditetapkan bahwa sang suami boleh menarik nafkah itu kembali.

Namun jika kami katakan, bahwa nafkah itu tidak diwajibkan kecuali dengan melahirkan; jika sang suami telah menyerahkannya dengan perintah hakim, maka sang suami boleh menariknya kembali, karena jika hakim memerintahkannya, maka dia pun harus menyerahkan, lalu ditetapkan baginya bahwa boleh untuk menariknya kembali. Jika dia menyerah-kannya tanpa perintah hakim; jika sang suami mensyaratkan bahwa itu nafkah si istri jika dia hamil, maka sang suami boleh menariknya kembali karena dia menyerahkan apa tidak diwajibkan dan telah terbukti bahwa itu tidak wajib. Namun jika sang suami tidak mensyaratkan itu, maka dia tidak boleh menariknya kembali, karena *zhahir*-nya bahwa itu adalah sumbangan.

Penjelasan:

Hukum: Apabila seorang suami menthalak istrinya dengan thalak *raj'i* setelah menggauli, maka si istri berhak terhadap suami atas semua yang menjadi hak si istri tersebut kecuali pembagian

hingga habis masa *iddah*-nya, dan ini adalah *ijma'*. Apabila itu merupakan thalak *ba`in,* maka diwajibkan memberinya tempat tinggal, baik tidak hamil maupun hamil.

Terkait dengan nafkah; jika si istri tidak hamil, maka tidak diwajibkan memberikan nafkah kepadanya, namun jika dia hamil, maka diwajibkan. Ibnu Abbas dan Jabir berkata, "Tidak diwajibkan memberi tempat tinggal bagi si istri yang telah di thalak *ba`in.*" Demikian juga pendapat Ahmad dan Ishaq. Sementara Abu Hanifah mengatakan, "Diwajibkan memberi nafkah untuk si istri yang terthalak *ba`in*, baik dia hamil ataupun tidak hamil."

Dalil kami adalah firman Allah ﷻ,

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا۟ عَلَيْهِنَّ ۚ وَإِن كُنَّ أُو۟لَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ

"*Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. Dan jika mereka (istri-istri yang sudah dithalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 6).

Allah mewajibkan memberi nafkah untuk mereka dengan syarat jika mereka hamil, maka ini menunjukkan bahwa jika mereka tidak hamil, maka tidak diwajibkan menafkahi mereka.

Diriwayatkan, bahwa Fathimah binti Qais dithalak suaminya dengan tiga thalak, saat itu suaminya sedang pergi ke Syam, lalu wakilnya membawakan kepadanya seraup gandum, maka Fathimah memarahinya, lalu wakilnya itu berkata kepadanya, "Engkau tidak berhak atas nafkah kecuali engkau hamil, ini hanya sumbangan untukmu." Lalu Fathimah menemui Nabi ﷺ dan memberitahukan hal itu, maka beliau bersabda kepadanya, لاَ نَفَقَةَ لَكَ إِلاَّ أَنْ تَكُونِي حَامِلاً، وَاعْتَدِي عِنْدَ أُمِّ شَرِيكٍ "*Tidak ada keharusan memberi nafkah untukmu kecuali engkau hamil. Dan ber'iddahlah engkau di tempat Ummu Syarik.*"

Apabila ini telah ditetapkan, maka apakah nafkah itu diwajibkan untuk kehamilan atau untuk yang hamil karena kehamilan itu? Mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Itu diwajibkan untuk kehamilan, karena nafkah itu diwajibkan atas suami karena keberadaannya, dan tidak diwajibkan atasnya apabila itu tidak ada, maka ini menunjukkan bahwa nafkah itu diwajibkan untuk kehamilan.

Pendapat Kedua: Itu diwajibkan untuk yang hamil karena kehamilan itu, dan ini yang *shahih*, karena diwajibkan menafkahi si istri dengan apa yang telah ditentukan. Seandainya itu diwajibkan untuk kehamilan, maka tentu ditentukan dengan kadar kecukupannya seperti nafkah kaum kerabat, sedangkan janin cukup dengan nafkah kurang dari satu *mud*.

Apabila seorang lelaki merdeka menikahi seorang budak perempuan lalu menthalaknya dengan thalak *ba`in* dalam keadaan hamil; jika kami katakan, bahwa nafkah diwajibkan untuk kehamilan, maka tidak diwajibkan nafkah atasnya karena anak dari istrinya itu menjadi budak majikannya, sedangkan nafkah budak

ditanggung majikannya. Namun jika kami katakan, bahwa nafkah itu untuk yang hamil, maka diwajibkan atas suami memberi nafkah.

Apabila seorang budak menikahi seorang wanita merdeka atau budak perempuan, lalu menthalaknya dengan thalak *ba`in* dalam keadaan hamil; jika kami katakan, bahwa nafkah itu untuk kehamilan, maka sang suami tidak diwajibkan memberi nafkah, karena anaknya dari budak perempuan itu menjadi budaknya sang majikan, sedang anaknya dari wanita merdeka tidak wajib dinafkahinya, karena budak tidak wajib menafkahi anaknya dan tidak pula orang tuanya. Namun jika kami katakan, bahwa nafkah itu untuk yang hamil, maka diwajibkan nafkah atasnya. Apabila yang hamil itu kaya dan kami katakan, bahwa nafkah itu untuk kehamilan, maka apakah diwajibkan atas ayahnya? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang dikemukakan oleh Al Qadhi di dalam kitab *Al Khanatsi*.

Asy-Syasyi dari kalangan ulama madzhab kami berkata, "Sah si istri membebaskan dari itu berdasarkan dua pendapat Asy-Syafi'i."

Apabila sang suami menthalak istrinya dengan thalak *ba`in* dalam keadaan hamil, lalu si istri itu murtad, maka Ibnu Al Haddad telah mengatakan, "Nafkahnya gugur." Di antara ulama madzhab kami ada yang menyepakatinya dan berkata, "Secara pasti, nafkah si istri itu gugur, karena nafkah itu terkait dengan kemaslahatan dirinya dan dia yang berhak terhadapnya, maka nafkah itu gugur lantaran kemurtadannya."

Di antara ulama madzhab kami lainnya ada yang menyelisihi pendapat itu dan mengatakan, "Jika kami katakan, bahwa nafkah itu untuk yang hamil, maka gugurlah nafkah itu

karena kemurtadannya, namun jika kami katakan, bahwa nafkah itu untuk yang hamil, maka itu tidak gugur karena kemurtadannya, karena kehamilan itu dihukumi dengan keislaman suami, sehingga tidak gugur hak suami karena kemurtadan istri."

Apabila si istri memeluk Islam sementara suami tertinggal di dalam kesyirikan, maka sang suami wajib menafkahinya hingga habis *iddah*-nya, baik si istri itu tidak hamil maupun hamil. Di antara ulama madzhab kami ada yang menyepakati hal ini dan di antara mereka juga ada yang menyelisihi hal ini dan mengatakan, "Ini jika kami katakan, bahwa nafkah itu untuk yang hamil. Sedangkan jika kami katakan, bahwa nafkah itu untuk kehamilan, maka diwajibkan nafkah untuk si istri itu, karena yang dikandung itu dihukumi keislamannya."

Apabila sang suami meninggal dunia sebelum si istri melahirkan kehamilan tersebut, dan suami meninggalkan seorang ayah, maka Abu Ishaq Al Marwazi berkata, "Nafkahnya gugur, karena dia dihukumi Islamnya." Namun jika suami meninggal sebelum melahirkan dengan meninggalkan seorang ayah, maka Abu Hamid berkata, "Jika kami katakan, bahwa nafkah itu diwajibkan untuk kehamilan, maka nafkah itu diwajibkan atas kakeknya, karena diwajibkan bagi sang suami menafkahi anaknya."

Masalah: Jika dia menthalak si istri dalam keadaan hamil, apakah diwajibkan atasnya untuk menyerahkan nafkah kepada istrinya itu perhari, atau tidak diwajibkan atasnya penyerahan itu hingga melahirkan? Mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak diwajibkan bagi sang suami menyerahkan nafkah itu hingga melahirkan. Lalu setelah si istri melahirkan anak maka diwajibkan baginya menyerahkan nafkah untuk yang telah berlalu, karena tidak diwajibkan atasnya menyerahkan nafkah dengan keraguan, sedangkan kehamilan itu belum pasti keberadaannya sebelum melahirkan, bahkan bisa jadi itu hanya angin sehingga menghilang.

Pendapat Kedua: Itu diwajibkan baginya, untuk menyerahkan nafkah kepada istrinya perhari, dan inilah yang *shahih* berdasarkan firman Allah ﷻ, وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ "*Dan jika mereka (istri-istri yang sudah ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 6).

Allah memerintahkan kita untuk memberi nafkah kepada mereka hingga mereka melahirkan kandungan, dan ini berarti wajibnya menyerahkan nafkah tersebut. Alasan lainnya adalah, karena kehamilan itu ada tandanya, maka jika tanda itu ada, maka hukum terkait dengan nafkah sang istri itu adalah wajib, sehingga nafkah harus diserahkan. Sebagaimana hukum itu terkait dengannya dalam masalah larangan mengambil zakat bagi yang hamil, dalam hal bolehnya mengembalikan budak perempuan yang dijual, dalam masalah larangan menggauli budak perempuan yang ditawan atau dibeli, juga dalam masalah bolehnya mengambil pengganti dalam *diyat*.

Jika kami katakan, tidak wajib menyerahkan nafkah hingga si istri tersebut melahirkan, maka kehamilan itu berarti tidak memerlukan tanda, bahkan *iddah*. Lalu jika dia melahirkan anak

yang bisa jadi itu darinya, maka sang suami diwajibkan menyerahkan nafkah kepadanya sejak thalak hingga melahirkan. Apabila si istri mengaku, bahwa dia telah melahirkan dan suami mempercayai, maka tidak ada lagi pembicaraan, tetapi jika sang suami mendustakannya, maka si istri harus menunjukkan dua saksi, atau seorang saksi dan dua wanita, atau empat wanita, yang mempersaksikan kelahirannya, karena si istri itu bisa saja menunjukkan bukti atas hal itu.

Namun jika kami katakan, bahwa sang suami diwajibkan menyerahkan nafkah kepada istrinya setiap hari, sementara si istri mengaku bahwa dia hamil; jika sang suami mempercayai-nya, maka sang suami diwajibkan menyerahkan nafkah kepadanya setiap hari sejak waktu thalak hingga dihukumi dengan perkataan mereka bahwa dia hamil sekaligus. Dan diwajibkan bagi sang suami menyerahkan kepadanya nafkah setiap hari sejak dihukumi dengan perkataan mereka hingga waktu melahirkan.

Apabila si istri meminta suaminya bersumpah kepada, bahwa dia tidak mengetahui bahwa istrinya hamil, maka yang menjadi pendapat *madzhab* adalah, bahwa sang suami harus bersumpah, karena bisa jadi dia takut bersumpah lalu mengakui bahwa istrinya hamil, atau sang suami menolak bersumpah lalu mengembalikan sumpah itu kepada istrinya, lalu jika si istri bersumpah, maka diwajibkan atas suami menyerahkan nafkah itu, karena sumpah si istri itu akibat keengganan sang suami bersumpah seperti pengakuannya atas salah satu dari pernyataan, dan juga seperti bukti yang ditunjukkan pada klaim lainnya, sedangkan semuanya itu mewajibkan adanya penyerahan.

Cabang: Jika sang suami menthalak istrinya dengan thalak *ba`in*, lalu orang-orang mengatakan bahwa dia hamil, lalu sang suami memberinya nafkah dan ternyata si istri itu tidak hamil, atau ternyata melahirkan anak yang tidak mungkin darinya; jika kami katakan, bahwa diwajibkan bagi sang suami untuk menyerahkan nafkah setiap hari kepadanya, maka sang suami itu boleh menarik kembali nafkah yang telah diserahkannya, baik sang suami itu menyerahkannya karena perintah hakim ataupun tanpa perintahnya, juga baik sang suami mensyaratkan, bahwa itu nafkah ataupun mutlak, karena dia menyerahkan nafkah kepadanya dengan anggapan bahwa itu diwajibkan atasnya, dan telah terbukti bahwa tidak diwajibkan nafkah atasnya untuk si istri itu.

Namun jika kami katakan, bahwa tidak diwajibkan menyerahkan nafkah kecuali setelah melahirkan, maka perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila sang suami telah menyerahkan kepadanya karena perintah kami, maka dia boleh meminta kembali, karena hakim mewajibkan penyerahan itu atasnya dan telah terbukti bahwa ternyata itu tidak diwajibkan atasnya. Jika dia menyerahkannya tanpa perintah hakim, maka jika dia mensyaratkan bahwa itu nafkahnya jika dia hamil, maka sang suami boleh menariknya kembali, karena terbukti bahwa si istri itu tidak sedang hamil dan tidak diwajibkan nafkah atasnya. Jika sang suami menyerahkan nafkah itu tanpa mensyaratkan, maka dia tidak boleh menariknya kembali, karena zhahir perkara yang ada adalah, bahwa itu adalah sumbangan dengan memberikan nafkah kepadanya.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila seorang lelaki menikahi seorang wanita lalu menggaulinya,

kemudian pernikahan itu gugur karena penyusuan atau aib, maka sang suami wajib memberikan tempat tinggal di masa *iddah*. Sedangkan mengenai nafkah; jika si istri tidak hamil, maka itu tidak diwajibkan, namun jika dia hamil, maka itu diwajibkan, karena si istri itu ber-*iddah* dari pemisahan di masa hidup, maka hukumnya dalam hal nafkah dan tempat tinggal sebagaimana yang kami sebutkan seperti si istri yang dithalak.

Apabila sang suami me-*li'an* istrinya setelah menggauli; jika sang suami tidak menafikan kehamilan itu, maka diwajibkan nafkah, namun jika sang suami menyangkal kehamilan tersebut, maka tidak diwajibkan nafkah bagi istrinya, karena nafkah itu diwajibkan untuk kehamilan menurut salah satu dari dua pendapat Asy-Syafi'i. Sementara pendapat kedua, bahwa nafkah diwajibkan untuk si istri disebabkan kehamilan, sedangkan kehamilan itu dinafikan darinya sehingga tidak diwajibkan nafkah karenanya.

Sementara mengenai tempat tinggal; mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Diwajibkan, karena si istri ber-*iddah* dari pemisahan di masa hidup, maka diwajibkan tempat tinggal untuknya, sebagaimana si istri yang ditalak.

Pendapat Kedua: Tidak diwajibkan bagi si istri berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas: Nabi ﷺ memutuskan bahwa tidak ditetapkan untuknya. Karena keduanya berpisah bukan karena thalak dan bukan karena ditinggal mati suami. Juga karena si istri

itu tidak memelihara air mani suaminya, sehingga tidak diwajibkan atas suami memberinya tempat tinggal.

Penjelasan:

Hadits Ibnu Abbas diriwayatkan olah Al Bazzar: "Bahwa seorang lelaki menthalak istrinya, lalu istrinya itu mendatangi Nabi ﷺ, kemudian beliau bersabda, لاَ نَفَقَةَ لَكِ وَلاَ سُكْنَى '*Tidak ada nafkah dan tidak pula tempat tinggal bagimu*'."

Al Haitsami mengatakan di dalam *Majma' Az-Zawaid*, "Di dalam sanadnya terdapat Ibrahim bin Isma'il bin Abu Habibah, dia seorang periwayat yang *matruk* (haditsnya ditinggalkan)."

Hukum: Asy-Syafi'i berkata, "Apabila sang suami berhak merujuknya, lalu si istri tidak ber-*iddah* dengan tiga kali haid, atau haidnya beragam, yaitu terkadang lama dan terkadang sebentar, maka aku tidak menetapkan kecuali yang sebentar."

Para ulama madzhab kami berbeda pendapat mengenai takwilannya, Abu Ishaq berkata, "Takwilnya, sang suami menthalak istrinya dengan thalak *raj'i*, lalu dia memberinya nafkah, kemudian tampak kehamilan padanya di masa *iddah*, lalu si istri itu melahirkan dalam waktu lebih dari empat tahun sejak waktu thalak; jika kami katakan, bahwa anak itu dikaitkan kepadanya, maka sang suami harus menafkahinya hingga melahirkan, maka berikutnya tidak ada lagi pembahasan. Namun jika kami katakan, bahwa anak itu tidak dikaitkan kepadanya dan dinafikan darinya tanpa *li'an*, sehingga si istri tidak ber-*iddah* dengan itu darinya, dan tidak ada kewajiban nafkah atas suami itu untuknya selama masa

kehamilan itu, dan *iddah*-nya adalah dengan hitungan masa suci. Lalu si wanita ditanya: 'Darimana kehamilan itu?' jika dia berkata, 'Dari orang lain karena *syubhat*, atau dari zina, maka kami katakan kepadanya: 'Kapan waktu engkau hamilnya?' Jika dia berkata, 'Setelah habisnya *iddah*-ku dengan hitungan masa suci dari yang pertama', maka suami yang pertama harus menafkahinya di masa *iddah*-nya dengan hitungan masa suci, tidak ada yang lain. Apabila wanita itu berkata, 'Aku hamil setelah berlalu *iddah*-darinya selama dua masa suci'. Maka suami harus menafkahinya selama masa *iddah*-nya di dua masa suci sebelum kehamilan dan *iddah*-nya di masa suci ketiga setelah kehamilan.

Apabila si wanita berkata, 'Anak ini dari suami ini, dia menggauliku di masa *iddah*-ku', atau: 'Sang suami merujukku kemudian menggauliku'. Apabila sang suami mengingkarinya maka suami bersumpah, karena asalnya adalah tidak ada. Maka jika sang suami bersumpah, batallah *iddah*-nya dengan kehamilan darinya, dan kami katakan kepada sang suami, 'Tafsirkan olehmu, bagaimana dia ber-*iddah* darimu?' Jika dia berkata, Si istri hamil sebelum berlalu satu pun dari masa suci'. Maka si istri ber-*iddah* darinya selama tiga masa suci setelah melahirkan, dan dia berhak menafkahi atasnya untuk waktu tersebut. Namun jika suami berkata, '*Iddah*-nya dariku telah habis dengan masa-masa suci, kemudian si istri hamil setelah itu'. Maka suami telah menyatakan, bahwa si istri telah ber-*iddah* darinya dengan masa-masa suci; jika haidnya tidak beragam, maka tidak ada nafkah selama tiga masa suci, namun jika haidnya beragam yaitu terkadang satu masa suci berlalu selama setahun, dan terkadang setahun beberapa bulan, dan terkadang dalam tiga bulan, sementara keduanya berselisih mengenai *iddah*-nya, maka si istri berhak atas nafkah tiga bulan, karena itu yang diyakini."

Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, "Takwilnya, bahwa sang suami menthalaknya dengan thalak *raj'i*, lalu dia melahirkan anak dalam waktu lebih dari empat tahun sejak thalak." Sementara kami mengatakan, bahwa si anak tidak dikaitkan dengan suami itu, maka jika *iddah* istri dari suaminya adalah dengan hitungan masa suci, lalu suami mengkonfirmasi kepadanya tentang bagaimana dia ber-*iddah* darinya dengan hitungan masa suci, lalu jika si istri menyebutkannya; dimana haidnya tidak beragam, maka si istri itu berhak atas nafkah selama tiga masa suci, namun jika beragam yaitu terkadang lama dan terkadang sebentar, maka dia hanya berhak nafkah untuk yang sebentar, karena itu yang diyakini." Demikian juga pendapat Ahmad.

Di antara ulama madzhab kami ada juga yang mengatakan, "Takwilnya, bahwa jika dia menthalaknya dengan thalak *raj'i*, sementara kami menghukumi wajibnya nafkah untuknya, lalu si istri melahirkan anak dalam waktu lebih dari empat tahun sejak waktu thalak, dan kami mengatakan bahwa si anak dikaitkan dengannya, dan si istri haid di waktu hamil, dan kami katakan bahwa itu haid, maka si istri ber-*iddah* darinya dengan hitungan masa suci yang ada di masa hamil. Apabila haidnya tidak beragam, maka si istri berhak atas nafkah tidak masa suci, namun jika haidnya beragam, maka dia hanya berhak nakfah untuk masa yang paling pendek, karena itu yang diyakini."

Al Imrani mengatakan dalam *Al Bayan*, "Ini sangat lemah." Dan dia menilai itu cacat, karena berdasarkan pendapat ini, maka si istri berhak mendapatkan nafkah masa-masa suci di waktu hamil; baik waktunya panjang maupun pendek.

Di antara ulama madzhab kami juga ada yang mengatakan, "Takwilnya, jika sang suami menthalaknya dengan thalak *raj'i*, lalu si istri menyebutkan bahwa haidnya itu berhenti tanpa halangan, maka sang suami itu menanggung nafkah yang telah berlalu. Maka jika si istri itu mengaku bahwa haidnya berhenti tanpa halangan, maka dia telah mengakui adanya hak baginya, yaitu *iddah* dan rujuk, sehingga ucapannya di terima dalam hal ini. Sementara haknya adalah nafkah sehingga ucapannya tidak diterima dalam hal ini, tetapi nafkahnya hanya ditetapkan untuk masa yang pendek, karena itu yang diyakini." Takwil pertama lebih benar.

Sedangkan apabila sang suami menthalaknya dengan suatu thalak ketika ada tanda-tanda kehamilan padanya, lalu dia memberinya nafkah, kemudian ternyata dia tidak hamil tetapi hanya angin lalu menghilang, maka suami boleh meminta kembali nafkah yang selebihnya dari tiga masa suci. Lalu dikatakan kepada si istri, "Berapa lama masa sucimu?" jika dia memberitahukan itu, maka ucapan yang diterima adalah ucapannya disertai dengan sumpahnya.

Apabila si istri mengatakan, "Aku tidak tahu dalam berapa lama habisnya *iddah*-ku, hanya saja kebiasaanku dalam haid adalah sekian, dan kebiasaanku dalam suci adalah sekian." Maka kami menghitung itu, dan suami boleh meminta kembali nafkah yang setelah itu (selebihnya).

Jika si istri berkata, "Haidku beragam (tidak teratur), dan aku tidak tahu kadar yang tiga masa suci itu." Maka kami melihat kepada yang paling pendek dari apa yang disebutkannya dari masa haid dan masa suci, lalu kami menghitung itu selama tiga kali masa suci, dan suami berhak meminta kembali yang selebihnya dari itu. Apabila si istri berkata, "Aku tidak tahu kadar haidku dan masa

suciku." Maka Ibnu Ash-Shabbagh menuturkan, bahwa Asy-Syafi'i berkata, "Kami menetapkan masa-masa suci itu tiga bulan, karena itulah yang biasa terjadi di kalangan para wanita. Dan suami boleh meminta kembali selebihnya."

Cabang: Abu Ishaq Al Marwazi berkata, "Dan tidak diwajibkan pakaian bagi si istri yang telah terthalak *ba'in* walaupun diwajibkan nafkah untuknya. *Wallahu A'lam.*"

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila seorang lelaki menikahi wanita dengan pernikahan yang rusak, lalu dia menggaulinya, kemudian keduanya diceraikan, maka tidak diwajibkan tempat tinggal untuk si istri, karena jika itu tidak diwajibkan dengan berperannya tempat tidur dan berhimpunnya mereka di dalam pernikahan, maka apalagi dengan hilangnya peran tempat tidur dan perceraian, maka lebih tidak diwajibkan lagi. Sedangkan mengenai nafkah, apabila si istri tidak hamil, maka itu tidak diwajibkan, karena jika nafkah itu saja tidak diwajibkan di masa *iddah*- dari pernikahan yang sah, maka apalagi di masa *iddah* dari pernikahan yang *fasid,* tentu lebih tidak diwajibkan lagi.

Apabila si istri hamil, maka ada dua pendapat Asy-Syafi'i. Jika kami katakan, bahwa nafkah itu untuk yang hamil, maka tidak diwajibkan menunaikan nafkah itu, karena kehormatannya di dalam pernikahan yang *fasid* itu tidak sempurna. Namun jika kami katakan, bahwa nafkah itu diwajibkan untuk kehamilan, maka

nafkahnya diwajibkan, karena persetubuhan di dalam pernikahan yang *fasid* itu seperti kehamilan di dalam pernikahan yang sah.

Pasal: Apabila si istri ber-*iddah* dari wafatnya suami maka tidak diwajibkan nafkah untuknya, karena nafkah hanya diwajibkan bagi yang memungkinkan untuk bersenang-senang dengannya, sedangkan kemungkinan itu tidak ada karena kematian suami atau disebabkan kehamilan, dan orang yang sudah meninggal tidak menanggung hak karena anak. Lalu, apakah diwajibkan memberi tempat tinggal? Ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Itu tidak diwajibkan. Ini pendapat yang dipilih oleh Al Muzani. Alasan lainnya adalah, karena ini adalah hak yang diwajibkan perhari, sehingga tidak diwajibkan di dalam *iddah* wafat seperti halnya nafkah.

Pendapat Kedua: Itu diwajibkan, berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Furai'ah binti Malik, bahwa Nabi ﷺ bersabda, اِعْتَدِي فِي الْبَيْتِ الَّذِي أَتَاكِ فِيهِ وَفَاةُ زَوْجِكِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ، أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا "*Ber-iddahlah engkau di rumah yang datang kepadamu berita kematian suamimu hingga habis masanya, yaitu empat bulan sepuluh hari.*" Alasan lainnya adalah, karena si istri itu ber-*iddah* dari pernikahan yang sah, maka diwajibkan tempat tinggal untuknya seperti halnya si istri yang dithalak."

Penjelasan:

Hadits Furai'ah binti Malik, *takhrij*-nya telah dikemukakan di dalam pembahasan tentang *iddah*. Ibnu Abdil Barr mengatakan dalam *Al Isti'ab*, "Furai'ah binti Malik bin Sinan adalah saudara perempuan Abu Sa'id Al Khudri. Disebut juga Al Fari'ah. Dia turut dalam *Bai'at Ar-Ridhwan*. Ibunya adalah Ummu Habibah binti Abdullah bin Ubay bin Salul. Dari Furai'ah ini Zainab binti Ka'b bin Ujrah meriwayatkan haditsnya mengenai tempat tinggal bagi si istri yang ditinggal mati suaminya, yaitu di rumahnya, hingga habis masa *iddah*-nya. Hadits ini diamalkan oleh mayoritas ahli fikih perkotaan."

Hukum: Asy-Syafi'i ﷺ berkata, "Setiap yang kami sebutkan berupa *mut'ah* atau nafkah atau tempat tinggal, itu tidak lain kecuali di dalam pernikahan yang sah."

Intinya jika seorang lelaki menikahi wanita dengan pernikahan yang *fasid*, seperti pernikahan tanpa wali dan tanpa saksi, atau pernikahan di masa *iddah*-nya, maka keduanya diceraikan; jika mereka belum berhubungan intim, maka tidak ada hukum yang terkait dengan pernikahan, namun jika telah berhubungan intim, maka si wanita itu berhak atas mahar, dan dia harus menjalani *iddah,* namun tidak berhak terhadap tempat tinggal, karena tempat tinggal diwajibkan dari pernikahan yang sah, sedangkan di sini dianggap tidak ada pernikahan.

Sedangkan nafkah, jika dia tidak hamil maka tidak ada nafkah untuknya, karena apabila tidak diwajibkan nafkah bagi si istri yang telah terthalak *ba'in* dan tidak hamil di dalam pernikahan yang sah, maka lebih tidak wajib lagi untuk ini karena

dia dalam pernikahan yang *fasid.* Apabila si istri itu hamil; jika kami katakan, bahwa nafkah itu diwajibkan bagi yang hamil, maka di sini tidak diwajibkan nafkah untuknya, karena nafkah itu hanya diwajibkan untuk pernikahan yang sah karena memiliki kehormatan, sedangkan ini merupakan pernikahan yang tidak memiliki kehormatan. Namun jika kami katakan, bahwa nafkah diwajibkan untuk kehamilan, maka diwajibkan nafkah untuknya, karena anak ini (yang dikandung ini) dikaitkan dengannya, jadi ini seperti halnya jika si wanita itu hamil darinya dalam pernikahan yang sah.

Sedangkan jika tadinya pernikahan itu sah, lalu menjadi gugur karena penyusuan atau aib dan itu terjadi setelah bercampur, maka diwajibkan *iddah* bagi si istri tersebut. Syaikh Abu Ishaq berkata, "Diwajibkan tempat tinggal untuknya di masa *iddah.*"

Sedangkan nafkah, jika si istri itu tidak hamil, maka itu tidak diwajibkan (pemberian tempat tinggal), namun jika dia hamil, maka itu diwajibkan, karena si istri itu ber-*iddah* dari perceraian di masa hidupnya, maka hukum keduanya itu sebagaimana yang kami sebutkan dalam masalah thalak. Syaikh Abu Hamid dan Ibnu Ash-Shabbagh berkata, "Hukum keduanya dalam hal tempat tinggal dan nafkah adalah hukum pernikahan yang rusak, karena hukum pernikahan yang gugur setelah berhubungan intim adalah hukum pernikahan yang menjadi *fasid.*"

Cabang: Apabila sang suami menuduh si istri sementara si istri sedang hamil, dan ia tidak mengakui kehamilannya lalu me-*li'an*-nya, maka gugurlah pernikahan di antara keduanya, lalu si istri ber-*iddah* dengan melahirkan kehamilan itu, dimana tidak ada

nafkah untuknya di masa *iddah* tersebut, karena nafkah itu untuk kehamilan menurut salah satu dari dua pendapat Asy-Syafi'i, dan nafkah itu untuk yang berstatus masih menjadi istri menurut pendapat kedua dari Asy-Syafi'i, sedangkan kehamilan itu tidak dikaitkan dengan suami itu sehingga tidak diwajibkan nafkah untuknya. Lalu, apakah diwajibkan tempat tinggal untuknya?

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan Syaikh Abu Ishaq menghukumi dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i dalam hal ini.

Pendapat Pertama: Tidak diwajibkan tempat tinggal untuk si istri tersebut berdasarkan apa yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas: Bahwa Nabi ﷺ memutuskan terhadap dua suami istri yang saling me-*li'an* bahwa keduanya diceraikan, keduanya tidak boleh lagi saling menikahi selamanya, serta tidak ada nafkah untuk si wanita dan tidak juga rumah (yaitu tempat tinggal). Karena keduanya berpisah tanpa thalak.

Pendapat Kedua: Si istri berhak atas tempat tinggal. Ibnu Ash-Shabbagh berkata, "Syaikh Abu Hamid tidak menyebutkan selain itu." Dan karena ber-*iddah* dari perpisahan di masa hidupnya sang suami, maka itu seperti halnya si istri yang dithalak. Ibnu Ash-Shabbagh berkata, "Telah kami sebutkan pada pembahasan yang lalu, bahwa *fasakh* yang diberlakukan itu kedudukannya seperti pernikahan yang *fasid*. Dan hal ini berarti *fasakh*. Sedangkan mewajibkan tempat tinggal adalah menyelisihinya, hanya saja itu terkait dengan ucapan suami, maka berlaku seperti pemutusan pernikahan tanpa adanya thalak."

Alasan lainnya adalah, sebagaimana yang kami katakan dalam masalah *khulu'* jika kami katakan, bahwa itu merupakan *fasakh* pernikahan. Apabila sang suami me-*li'an*-nya namun tidak

menyangkal kehamilan itu, Syaikh Abu Ishaq mengatakan dalam contoh kasus ini, "Diwajibkan nafkah untuknya."

Apabila istrinya menjadi terthalak *ba`in,* karena thalak tiga, atau *khulu'* atau tampak kehamilan padanya namun si istri itu menyangkalnya, sementara kami mengatakan *li'an*-nya sah sebelum melahirkan, lalu dia me-*li'an*, maka gugurlah nafkah dari tanggungannya. Lalu apakah tempat tinggal juga gugur dari tanggungannya? Jika kami katakan, bahwa si istri yang di-*li'an* berhak terhadap tempat tinggal pada masalah sebelumnya, maka di sini lebih berhak lagi. Namun jika kami katakan pada masalah sebelumnya, bahwa si istri tidak berhak terhadap tempat tinggal, maka Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata, "Kemungkinannya di sini (dalam contoh kasus ini) ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Si istri itu berhak terhadap tempat tinggal, karena dia ber-*iddah* dari thalak.

Pendapat Kedua: Tidak ada tempat tinggal untuknya, karena nafkahnya gugur akibat *li'an*, maka begitu juga tempat tinggal."

Apabila sang suami mendustakan setelah *li'an*, maka si anak dinasabkan kepadanya, dan dia harus menanggung nafkah si istri untuk yang telah berlalu hingga melahirkan.

Apabila dikatakan: "Mengapa tidak kalian katakan, bahwa tidak ada nafkah baginya untuk yang telah berlalu berdasarkan pendapat yang mengatakan, bahwa nafkah itu untuk kehamilan, karena nafkah kerabat itu juga gugur dengan berlalunya waktu?"

Maka kami katakan: Kami hanya mengatakan itu jika kerabat itu yang dipenuhi nafkahnya, sedangkan di sini yang

dipenuhi nafkahnya adalah istri, maka seperti halnya nafkah istri, maka tidak gugur dengan berlalunya masa tersebut.

Sedangkan si istri yang ber-*iddah* karena ditinggal mati suaminya, maka tidak diwajibkan nafkah untuknya, baik si istri itu tidak hamil maupun hamil. Demikian juga pendapat Ibnu Abbas dan Jabir. Diriwayatkan juga, bahwa keduanya berkata, "Tidak ada nafkah untuknya. Cukuplah baginya warisan." Sebagian sahabat Nabi berpendapat bahwa jika si istri itu hamil, maka dia berhak terhadap nafkah. Sementara menurut Ahmad, bahwa si istri yang ber-*iddah* karena ditinggal mati suaminya; jika dia tidak hamil, maka tidak ada nafkah maupun tempat tinggal untuknya, namun jika dia hamil, maka mengenai ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Si istri itu berhak terhadap tempat tinggal dan nafkah, karena dia hamil dari suaminya itu, maka dia berhak terhadap tempat tinggal dan nafkah, seperti halnya yang bercerai di masa hidup.

Pendapat Kedua: Tidak ada tempat tinggal dan tidak pula nafkah untuknya, karena harta suami telah menjadi hak ahli waris, sedangkan nafkah yang hamil dan tempat tinggalnya hanyalah untuk kehamilan atau karena kehamilan, dan itu tidak dibebankan kepada ahli waris, karena jika si mayyit itu memiliki warisan, maka nafkah kehamilan diambilkan dari bagiannya, namun jika si mayyit tidak memiliki warisan, maka tidak dibebankan kepada ahli waris si mayyit untuk kehamilan istrinya, sebagaimana halnya setelah melahirkan.

Al Qadhi berkata, "Riwayat ini lebih *shahih* menurut Ibnu Qudamah dan yang lainnya."

Yang menjadi dalil kami, bahwa itu tidak terlepas dari dikatakan bahwa nafkah ini untuk yang hamil, sehingga batallah untuk dikatakan bahwa itu untuk istri yang hamil, karena si istri itu tidak berhak terhadap nafkah jika dia tidak hamil, dan gugurlah untuk dikatakan bahwa nafkah ini untuk kehamilan, karena mayyit tidak dituntut nafkah kerabat sehingga tidak diwajibkan. Lalu, apakah diwajibkan tempat tinggal untuknya? Mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i yang telah dikemukakan dalam ulasan tentang *iddah*.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila seorang istri yang kehilangan suaminya tertahan selama empat tahun, maka si istri itu berhak atas nafkah, karena dia tertahan olehnya di rumah suaminya. Jika dia meminta cerai setelah empat tahun, lalu hakim menceraikan keduanya, maka jika kami mengatakan dengan *qaul qadim,* bahwa perceraian itu sah, maka dia seperti halnya si istri yang ditinggal mati suaminya, karena dia ber-*iddah* dengan *iddah*- wafat, sehingga tidak diwajibkan nafkah untuknya, sedangkan mengenai tempat tinggal ada dua pendapat Asy-Syafi'i. Apabila sang suami kembali, maka jika kami katakan diserahkan kepadanya adat-adat untuk menafkahi di masa mendatang, namun jika kami katakan, tidak diserahkan kepadanya, maka si istri tidak berhak terhadap nafkah atasnya. Sementara jika kami katakan dengan *qaul jadid*, bahwa perceraian itu batil, maka si istri berhak terhadap nafkah selama masa menunggu dan masa

iddah, karena si istri itu tertahan oleh sang suami di rumahnya.

Apabila si istri menikah lagi maka gugurlah nafkahnya, karena dia seperti halnya si istri yang *nusyuz*. Apabila sang suami tidak kembali dan si istri kembali ke rumahnya sendiri lalu tinggal di sana, maka jika kami berpendapat dengan *qaul qadim*, maka nafkahnya itu tidak kembali, namun jika kami berpendapat dengan *qaul jadid*, apakah nafkahnya kembali dengan kembalinya si istri ke rumah (rumah yang ditempatkan oleh suami)? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Kembali, karena *nusyuz* dirinya itu gugur, sehingga nafkah kembali dengan kembalinya si istri ke rumah.

Pendapat Kedua: Tidak kembali, karena penyerahan pertama itu telah gugur, sehingga tidak kembali kepada penyerahan baru, sebagaimana halnya titipan jika dia melanggarnya kemudian mengembalikan ke tempatnya, maka tidak dianggap sebagai amanah.

Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, 'Apabila hakim menceraikan keduanya dan memerintahkan si istri untuk ber-*iddah*, lalu si istri ber-*iddah* dan meninggalkan rumah, kemudian dia kembali ke rumah itu, maka nafkahnya tidak dianggap, karena penyerahan pertama telah gugur oleh keputusan hakim. Namun jika si istri itu menunggu, lalu ber-*iddah* kemudian meninggalkan rumah, lalu dia kembali ke rumah itu, maka nafkah pun kembali, karena

penyerahan pertama itu tidak gugur tanpa adanya keputusan hakim. *Wallahu A'lam*.

Penjelasan:

Hukum: Apabila seorang lelaki berpergian meninggalkan istrinya dan si istri berada di tempat tinggalnya yang sang suami menempatkannya di sana, lalu berita keberadaan suaminya terputus dari si istri, lalu si istri memilih untuk tetap dalam keadaannya itu, maka nafkah diwajibkan atas suami, karena si istri telah menyerahkan dirinya. Jika si istri mengajukan perkara ini kepada hakim, lalu hakim memerintahkannya untuk menunggu empat tahun, maka si istri ini berhak mendapatkan nafkah dari suaminya, karena nafkah hanya gugur akibat *nusyuz* atau status *ba 'in*, sedangkan hal itu tidak terjadi.

Apabila hakim memutuskan penceraian keduanya setelah empat tahun, lalu si istri ber-*iddah* selama empat bulan sepuluh hari, maka jika kami berpendapat dengan *qaul qadim,* dan bahwa perceraian itu telah terjadi secara lahir dan batin, atau secara lahir saja, maka dia seperti halnya istri yang ber-*iddah* wafat, sehingga tidak diwajibkan nafkah untuknya di masa *iddah*- ini. Lalu, apakah diwajibkan tempat tinggal untuknya? Mengenai ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Apabila suaminya kembali, dan kami katakan bahwa perceraian itu telah terjadi secara lahir dan batin, maka si istri sebagai wanita lain baginya, dan tidak diwajibkan nafkah untuknya dan tidak pula tempat tinggal. Namun jika kami katakan, bahwa perceraian itu terjadi secara lahir saja tanpa batin, maka si istri dikembalikan kepadanya, dan diwajibkan nafkah untuknya sejak

dikembalikan kepadanya. Namun jika kami katakan dengan pendapatnya, dan bahwa keputusan hakim tidak berlaku, maka selama si istri belum menikah lagi, nafkahnya itu ditanggung oleh suami ini karena si istri tertahan olehnya, sedangkan dia ber-*iddah* karena perceraian sudah terjadi, dan *iddah* ini tidak berdampak terhadap gugurnya nafkahnya.

Jika si istri menikah lagi setelah empat bulan sepuluh hari itu, maka gugurlah nafkahnya dari suami yang pertama ini, karena dia seperti halnya si istri yang berbuat *nusyuz* terhadap suami yang pertama, maka gugurlah nafkahnya darinya.

Apabila sang suami yang kedua telah menggaulinya, lalu keduanya diceraikan, maka dia ber-*iddah* darinya (dari suami yang kedua), dan tidak ada kewajiban nafkah atas suami pertama, karena si istri ber-*iddah* dari suami yang kedua. Jika si istri kembali ke rumah suami yang pertama setelah habisnya *iddah*- dari suami yang kedua atau sebelum suami yang kedua menggaulinya, apakah si istri berhak terhadap nafkah atas suami pertama?

Asy-Syafi'i mengatakan di dalam *Al Mukhtashar*, "Tidak ada nafkah untuknya baik dalam status si istri maupun di masa *iddah.*" Ini menunjukkan bahwa si istri itu berhak atas nafkah setelah habisnya masa *iddah.*

Sementara di dalam *Al Umm*, Asy-Syafi'i mengatakan, "Tidak ada nafkah untuk si istri, baik dalam status sebagai si istri maupun di masa *iddah*, dan tidak juga setelahnya." Ulama madzhab kami berbeda pendapat mengenai ini menjadi dua riwayat pendapat ulama fikih asy-Syafi'i. Al Imrani dari kalangan ulama madzhab kami berkata, "Di antara para ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa dalam hal ini ada dua

pendapat Asy-Syafi'i." Dimana keduanya itu dikemukakan oleh Syaikh Abu Ishaq sebagai dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Diwajibkan nafkah untuk si istri tersebut sejak dia kembali ke rumah suaminya, karena nafkah itu gugur akibat *nusyuz*-nya, dimana *nusyuz* itu telah hilang, maka nafkah pun kembali.

Pendapat Kedua: Tidak diwajibkan nafkah untuknya, karena penyerahan pertama telah gugur akibat *nusyuz*-nya, sehingga tidak kembali kecuali dengan penyerahan kedua, sedangkan di sini tidak ada yang menyerahkannya. Maka berdasarkan pendapat ini, apabila istrinya orang yang hadir (yang tidak bepergian) keluar dari rumahnya dengan berbuat *nusyuz* kemudian kembali kepadanya, apakah nafkahnya kembali tanpa penyerahan oleh suami? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i berdasarkan dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i lainnya.

Di antara ulama madzhab kami ada juga yang mengatakan, bahwa itu tidak menjadi dua pendapat Asy-Syafi'i, tetapi sesuai dengan perbedaan keadaan. Jadi inti yang ditunjukkan oleh maksud perkataannya, bahwa nafkah itu untuknya; Maksudnya, jika si istri menikah lagi dengan suami yang kedua tanpa ada keputusan hakim yang menceraikannya; jika si istri itu kembali lagi ke rumah suami, maka nafkahnya kembali, karena nafkahnya gugur akibat perkara lemah, yaitu *nusyuz*, maka nafkah itu kembali dengan kembalinya si istri tersebut.

Sementara di dalam *Al Umm*, Asy-Syafi'i mengatakan, "Tidak ada nafkah untuknya," maksudnya jika hakim memutuskan perceraian lalu dia menikah lagi dengan lelaki lain, karena nafkahnya itu gugur akibat perkara kuat, yaitu keputusan hakim,

sehingga tidak kembali kecuali dengan perkara kuat, yaitu diterimakannya oleh suami. Maka berdasarkan kedua riwayat pendapat ini; jika istrinya itu seseorang yang hadir (tidak bepergian) berbuat *nusyuz* dengan keluar dari rumahnya lalu kembali lagi kepadanya, maka diwajibkan nafkah untuknya, walaupun suami tidak menerima diri si istri itu.

Sedangkan wajibnya nafkah atas suami yang kedua; jika kami berpendapat dengan *qaul qadim*, maka perceraian itu sah lantaran si istri itu berhak terhadap nafkah dengan akad nikah, ini menurut *qaul qadim*-nya, dan dengan setiap nafkah perhari menurut *qaul jadid*-nya, karena pernikahannya itu sah.

Apabila kami katakan dengan pendapat baru, dimana bahwa perceraian itu tidak sah, maka si istri itu tidak berhak terhadap nafkah maupun tempat tinggal atasnya dalam status istri, karena tidak ada status suami istri di antara keduanya. Maka jika keduanya diceraikan setelah digauli, maka tidak ada hak tempat tinggal untuknya di masa *iddah*. Sedangkan mengenai nafkah; jika si istri itu tidak hamil, maka tidak diwajibkan untuknya, namun jika dia hamil, sementara kami katakan, bahwa nafkah itu untuk kehamilan, maka diwajibkan nafkah baginya, namun jika kami katakan, bahwa nafkah itu untuk yang hamil, maka nafkah itu tidak diwajibkan.

Cabang: Apabila seorang istri kehilangan suaminya lalu si istri menikah lagi dengan lelaki lain setelah habis *iddah*-nya, lalu suami yang pertama kembali; jika kami berpendapat dengan *qaul jadid*, maka tidak terjadi perceraian, atau terjadi perceraian secara *zhahir* tanpa batin. Lalu jika si istri melahirkan anak yang memungkinkan anak itu dari suami yang kedua dan tidak mungkin

dari suami pertama, maka *iddah*-nya dari suami yang kedua itu habis dengan melahirkan, lalu si istri dikembalikan kepada suami yang pertama setelah melahirkan anak itu.

Apabila si istri itu melahirkan anak yang mungkin berasal dari masing-masing dari keduanya (yaitu bisa jadi dari suami yang pertama dan bisa jadi dari suami yang kedua); jika kami berpendapat dengan *qaul qadim*-nya, bahwa perceraian itu terjadi secara lahir dan batin, maka si anak adalah anaknya suami yang kedua. Namun jika berpendapat dengan *qaul jadid*, dan kami katakan bahwa perceraian itu terjadi secara lahir tanpa batin, maka jika sang suami yang pertama tidak mengakuinya, maka anak itu adalah anaknya suami yang kedua, karena si istri telah mengosongkan rahimnya dari suami yang pertama secara meyakinkan.

Apabila sang suami yang pertama mengakuinya, maka dia ditanya tentang alasan pengakuannya. Jika dia mengatakan, "Anak ini dariku, karena ia istriku, dan aku pergi darinya sedangkan ikatan suami istri belum terputus, maka dia adalah anakku, karena si istri melahirkannya di atas tempat tidurku." Maka pengakuannya tidak dianggap, dan si anak dikaitkan kepada suami yang kedua, karena kami yakin telah kosongnya rahim si istri dari air mani suami pertama, sehingga tidak mungkin anak itu berasal darinya.

Apabila sang suami berkata, "Aku pernah pulang kepadanya secara tersembunyi, dan aku menggaulinya. Dan anak ini dariku." Dimana bisa jadi memungkinkan dia jujur dalam perkataannya itu, maka si anak diperlihatkan kepada ahli garis keturunan. Jika mereka mengaitkan si anak dengan salah satunya (suami pertama atau kedua), maka si anak dikaitkan dengannya.

Dalam kondisi apa pun jika si anak dikaitkan dengan suami yang kedua, maka suami yang pertama tidak berhak melarang si istri untuk menyusuinya, karena si anak itu tidak dapat hidup kecuali dengan itu.

Apabila si istri menyusui anak itu; apabila tidak ada wanita lain yang menyusui dan merawatnya, maka suami tidak berhak melarangnya dari itu, karena hal itu bisa menyebabkan kebinasaan si anak. Jika dia menemukan perempuan yang bisa menyusui dan merawatnya, maka sang suami boleh melarang si istri, karena perempuan ini dengan suka rela menyusuinya, namun suami boleh melarang istrinya melakukan suka rela ini seperti halnya shalat dan puasa *tathawwu'*, maka lebih boleh lagi melarang si istri untuk menyusui.

Apabila si istri itu menyusuinya di suatu tempat yang kami larang menyusui di dalamnya; jika dia menyusuinya di rumah suaminya, maka dia berhak atas nafkahnya, karena si istri itu berada di dalam genggamannya. Jika si istri dikeluarkan dari rumahnya ke tempat lainnya tanpa seizinnya, maka gugurlah nafkah tersebut, karena si istri itu telah berbuat *nusyuz*. Jika si istri keluar ke tempat lainnya dengan seizin suami dan menyusui si anak; jika sang suami itu bersamanya, maka nafkahnya itu tidak gugur, namun jika sang suami tidak bersamanya di sana, maka ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i berdasarkan dua pendapat Asy-Syafi'i mengenai berpergian dengan seizin suami.

Cabang: Apabila si istri kehilangan suaminya lalu hakim menceraikan keduanya, kemudian dia menikah lagi dengan lelaki lain setelah habis masa *iddah*-nya, lalu suami yang kedua menggaulinya, kemudian suami yang kedua meninggal dunia, dan

ternyata suami yang pertama masih hidup ketika dia di dalam pernikahan dengan suami yang kedua, lalu suami yang pertama meninggal dunia setelah itu, maka jika kami berpendapat dengan *qaul qadim* bahwa keputusan perceraian itu sah secara lahir dan batin, maka si istri telah terthalak *ba`in* dari suami yang pertama, dan pernikahannya dengan suami yang kedua itu sah, lalu si istri itu juga menjadi terthalak *ba`in* dari suami yang kedua lantaran kematiannya dan ber-*iddah* darinya. Sementara hidupnya suami yang pertama itu tidak berdampak apa-apa.

Namun jika kami berpendapat dengan *qaul jadid*, bahwa keputusan perceraian itu tidak sah, atau kami katakan bahwa perceraian itu secara lahir saja tanpa batin, maka berdasarkan ini pernikahan dengan suami yang kedua adalah bathil, dan si istri harus ber-*iddah* dengan kematian suami pertama selama empat bulan sepuluh hari. Dia juga harus ber-*iddah* dari persetubuhan *syubhat* dengan suami yang kedua selama tiga kali masa suci, dimana tidak sah si istri itu ber-*iddah* dari salah satunya kecuali setelah diceraikannya dari suami yang kedua. Dalam hal ini ada tiga permasalahan:

Permasalahan Pertama: Kematian masing-masing dari kedua suami itu diketahui waktunya secara pasti, sementara suami mengetahui selain itu.

Permasalahan Kedua: Diketahui bahwa salah satunya meninggal dunia pada waktu yang diketahui, namun waktu kematian yang lainnya tidak diketahui.

Permasalahan Ketiga: Tidak diketahuinya kematian masing-masing dari keduanya secara pasti.

Terkait permasalahan yang pertama, yaitu jika kematian masing-masing dari keduanya diketahui pada waktu yang pasti, maka mengenai ini ada dua masalah:

Masalah Pertama: Diketahui bahwa suami yang pertama meninggal dunia di permulaan bulan Ramadhan, dan yang kedua meninggal di permulaan bulan Syawwal, maka si istri wajib ber-*iddah* dari suami yang pertama selama empat bulan sepuluh hari, dimana permulaannya adalah dari awal Syawwal setelah hilang status kasur dari suami yang kedua. Karena tidak mungkin si istri itu menjadi kasur bagi suami yang kedua ketika dia ber-*iddah* dari suami yang pertama. Lalu setelah habis masa *iddah*-nya dari suami pertama, dia ber-*iddah* lagi dari suami yang kedua selama tiga kali masa suci, karena *iddah* dari suami yang pertama itu lebih dahulu, sehingga didahulukan. Alasan lainnya adalah, karena *iddah* ini lebih kuat karena diwajibkan akibat sebab yang dibolehkan, sedangkan *iddah* kedua diwajibkan akibat sebab yang diwaspadai.

Apabila suami yang kedua meninggal dunia di permulaan Ramadhan dan suami yang pertama di permulaan bulan Syawwal, saat suami yang kedua itu meninggal dunia, maka si istri masuk ke dalam *iddah*-nya, walaupun sebagai si istri dari suami yang pertama, karena pernikahan itu melanjutkan status kasurnya, sehingga tidak mungkin memutuskan karena *iddah* ini. Beda halnya dengan status kasur pada pernikahan kedua, karena itu tidak berlanjut. Oleh karena itu, diwajibkan memutusnya dengan ber-*iddah*, dimana *iddah*-nya itu tidak terjadi bersamaan dengan keberadaannya.

Apabila sang suami yang pertama meninggal dunia di pertengahan masa *iddah* dari suami yang kedua, maka si istri beralih kepada *iddah* dari suami yang pertama, karena itu yang

lebih didahulukan. Jika si istri itu telah menyelesaikan *iddah* dari suami yang pertama selama empat bulan sepuluh hari, barulah menyelesaikan dia ber-*iddah* dari yang kedua dengan hitungan masa suci.

Masalah Kedua: Diketahui kematian salah satunya pada waktu yang diketahui, dan tidak diketahui kematian yang lainnya. Misalnya diketahui bahwa yang kedua meninggal di permulaan Syawwal, kemudian datang berita bahwa yang pertama masih hidup di negeri anu, lalu meninggal dunia namun tidak diketahui waktu kematiannya. Maka dikatakan, bahwa berapa lama waktu minimal yang memungkinkan berita itu sampai dari tempat dimana suaminya itu berada?

Jika dikatakan, misalnya, sepuluh hari, maka ini dapat dijadikan ukuran, seakan-akan dia telah meninggal sepuluh hari sebelum beritanya ini sampai. Jika itu bertepatan dengan waktu kematian suami yang kedua, misalnya berita itu sampai sepuluh hari dari Syawwal, maka keduanya meninggal bersamaan di waktu yang sama (di hari yang sama), maka si istri ber-*iddah* dari suami yang pertama selama empat bulan sepuluh hari, lalu setelah itu ber-*iddah* dari yang kedua dengan tiga kali masa suci. Apabila sang suami yang kedua lebih dahulu meninggal dunia atau malah belakangan, maka hukumnya sebagaimana yang kami sebutkan dalam masalah pertama.

Masalah Ketiga: Tidak diketahui waktu kematian masing-masing dari keduanya secara pasti. Misalnya, diketahui bahwa salah satunya meninggal dunia di awal bulan Ramadhan dan yang lainnya meninggal di awal bulan Syawwal, namun tidak diketahui mana dari keduanya yang meninggal lebih dahulu, maka yang diwajibkan atas si istri adalah apa yang dia yakini, ini jika dia tidak

hamil dari suami yang kedua. Namun, jika dia hamil dari suami yang kedua, kemudian diketahui kematian suami yang pertama, maka si anak itu dikaitkan dengan suami yang kedua, karena si istri itu telah ber-*iddah* dari suami yang pertama dan mengosongkan rahim darinya. Juga, suami yang pertama telah meninggal sebelum dia sempat mengklaim anak itu, sehingga anak itu tidak dikaitkan dengannya, lalu si istri ber-*iddah* dari suami yang kedua dengan cara melahirkan.

Jika si istri itu telah melahirkan, barulah dia ber-*iddah* dari suami yang pertama selama empat bulan sepuluh hari. Lalu, kapan dia memulainya? Mengenai ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Sejak berhentinya darah nifas. Karena darah nifah mengikuti kehamilan dari suami yang pertama, maka seperti halnya masa kehamilan.

Pendapat Kedua: Ini merupakan pendapat *madzhab*, bahwa permulaannya itu setelah melahirkan kehamilan tersebut, karena ini merupakan *iddah* wafat, sedangkan *iddah* wafat itu tidak dikaitkan dengan ada dan tidak adanya darah. Alasan lainnya adalah, karena waktu darah nifas itu bukan dari *iddah* suami yang kedua, maka cukuplah dengan itu dari *iddah*- yang pertama. *Wallahu A'lam.*

Bab: Memberi Nafkah Kepada Kerabat, Budak dan Binatang

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Kerabat yang berhak mendapat nafkah adalah kerabat kedua orang tua dan seterusnya ke atas dan kerabat anak-anak dan seterusnya ke bawah. Seorang anak wajib menafkahi ayah dan ibunya. Dalilnya adalah firman Allah ﷻ, وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا "*Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya.*" (Qs. Al Israa` [17]: 23). Di antara bentuk berbuat baik kepada kedua orang tua adalah dengan memberi nafkah kepada keduanya. Aisyah ﷺ meriwayatkan bahwa Nabi ﷺ bersabda, إِنَّ أَطْيَبَ مَا أَكَلَ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبِهِ، وَإِنَّ وَلَدَهُ مِنْ كَسْبِهِ "*Sesungguhnya makanan terbaik yang dimakan seseorang adalah yang berasal dari hasil usahanya, dan sesungguhnya anaknya itu adalah termasuk hasil usahanya.*"

Begitu pula wajib memberi nafkah kepada kakek dan nenek, karena istilah kedua orang tua berlaku untuk semuanya. Dalilnya adalah firman Allah ﷻ, مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ "*(Ikutilah) agama orang tuamu Ibrahim.*" (Qs.

Al Hajj [22]: 78). Allah ﷻ menamai Nabi Ibrahim sebagai orang tua padahal dia adalah nenek moyang. Disamping itu, kakek adalah seperti ayah, sedangkan nenek itu seperti ibu dalam hal hukum anak seperti ditolaknya kesaksian dan lain-lainnya. Begitu pula dalam hal kewajiban memberi nafkah.

Seorang ayah wajib memberi nafkah kepada anaknya. Hal ini berdasarkan riwayat Abu Hurairah ﷺ, أَنَّ رَجُلًا جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَارَسُوْلَ اللهِ، عِنْدِي دِيْنَارٌ؟ فَقَالَ: أَنْفِقْهُ عَلَى نَفْسِكَ.قَالَ: عِنْدِي آخَرُ، فَقَالَ: أَنْفِقْهُ عَلَى وَلَدِكَ، قَالَ: عِنْدِي آخَرُ، فَقَالَ: أَنْفِقْهُ عَلَى أَهْلِكَ.قَالَ: عِنْدِي آخَرُ، قَالَ: أَنْفِقْهُ عَلَى خَادِمِكَ، قَالَ: عِنْدِي آخَرُ، قَالَ: أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ. "Seorang laki-laki menemui Rasulullah ﷺ lalu berkata, 'Wahai Rasulullah, aku memiliki (uang) satu dinar' Nabi bersabda, "*Nafkahkanlah untuk dirimu sendiri*" Lelaki tersebut berkata, "Aku memiliki (satu dinar) lain" Nabi bersabda, "*Nafkahkanlah untuk anakmu*" Lelaki tersebut berkata, "Aku memiliki (satu dinar) lain" Nabi bersabda, "*Nafkahkanlah untuk keluargamu (istri)*" Lelaki tersebut berkata, "Aku memiliki (satu dinar) lain" Nabi bersabda, "*Nafkahkanlah untuk pembantumu*" Lelaki tersebut berkata, "Aku memiliki (satu dinar) lain" Nabi bersabda, "*Kamu lebih tahu untuk apa uang itu digunakan.*"

Seseorang juga wajib memberi nafkah kepada anaknya anak (cucu) dan seterusnya ke bawah, karena istilah anak berlaku untuk cucu dan seterusnya ke

bawah. Dalilnya adalah firman Allah ﷻ, يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ "*Wahai anak Adam.*"

Seorang ibu juga wajib memberi nafkah kepada anaknya, berdasarkan firman Allah ﷻ, لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا "*Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 233). Disamping itu, apabila nafkah wajib diberikan oleh ayah padahal ayah adalah yang menyebabkan anak lahir secara *zhahir*, maka tentunya dia lebih wajib lagi atas ibu karena ibu adalah yang benar-benar menyebabkan sang anak lahir (dengan melahirkannya). Begitu pula, seorang ibu juga wajib memberi nafkah kepada anak dari anaknya (cucunya), sebagaimana yang telah kami uraikan berkaitan dengan ayah.

Sedangkan untuk kerabat selain kedua orang tua dan anak seperti saudara laki-laki dan paman serta lainnya, maka seseorang tidak wajib memberi nafkah kepada mereka; karena syariat hanya mewajibkan memberi nafkah kepada kedua orang tua dan anak, sementara selain mereka tidak digabungkan dalam status anak dan hukum anak, sehingga orang-orang tersebut tidak digabungkan dengan mereka dalam hal kewajiban memberi nafkah.

Penjelasan:

Kami mulai dengan firman Allah ﷻ yang paling mulia berkenaan dengan pasal ini, yaitu ayat

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَـٰنًا

"*Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya.*" (Qs. Al Israa` [17]: 23).

Dalam ayat ini Allah menyuruh dan mewajibkan manusia agar berbakti kepada kedua orang tuanya.

Ibnu Abbas, Al Hasan dan Qatadah berkata, "Ayat tersebut bukanlah qadha hukum, tapi qadha perintah."

Ibnu Taimiyyah berkata, "*Qadha* itu ada dua: *Qadha Kauni* dan *Qadha Syar'i.* Sedangkan *Qadha Syar'i* adalah seperti firman Allah ﷻ, وَقَضَىٰ رَبُّكَ, dimana ayat ini dalam Mushaf Ibnu Mas'ud tertulis "*Wa Washsha.*" Ini merupakan salah satu bacaannya, dimana bacaan ini juga dibaca oleh Ibnu Abbas dan Ubay.

Ibnu Abbas berkata, "Ayat tersebut dibaca *'Wa Washsha'.* Mengingat ada dua huruf Wawu yang berdampingan, maka kemudian dibaca '*Wa Qadha*'; karena apabila dibaca '*Wa Qadha*', maka tidak akan ada yang mendurhakai Allah."

Akan tetapi Abu Hatim mengingkari, bahwa Ibnu Abbas mengatakan demikian. Dia mengatakan, "Kalau kita mengatakan demikian, maka orang-orang Zindiq akan mencaci maki Al Qur`an kita."

Menurutku (Al Muthi'i): "Sangat tepat apa yang dikatakan oleh Abu Hatim, karena bagaimana mungkin "Wawu"

berdampingan dengan "Shad" dalam seluruh mushaf lalu kalimat *'Wa Washsha'* diganti menjadi *Wa Qadha?"*

Para ulama Kalam mengatakan, "*Qadha* dalam bahasa arab digunakan untuk beberapa pengertian. Ada qadha yang berarti perintah, seperti firman Allah, وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ "*Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain dia.*" (Qs. Al Israa` [17]: 23). Ada juga *qadha* yang berarti penciptaan, seperti firman Allah, فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ "*Maka Dia menjadikannya tujuh langit dalam dua masa.*" (Qs. Fushshilat [41]: 12). Ada juga *qadha* yang berarti memutuskan hukum, seperti firman Allah, فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ "*Maka putuskanlah apa yang hendak kamu putuskan.*" (Qs. Thaaha [20]: 72). Ada juga *qadha* yang berarti selesai, seperti firman Allah ﷻ, قُضِىَ ٱلْأَمْرُ ٱلَّذِى فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ ﴿٤١﴾ "*Telah diputuskan perkara yang kamu berdua menanyakannya (kepadaku).*" (Qs. Yuusuf [12]: 41). Juga firman-Nya, فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ "*Apabila kamu telah menyelesaikan ibadah hajimu,*" (Qs. Al Baqarah [2]: 200) dan firman-Nya, فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ "*Apabila telah ditunaikan shalat.*" (Qs. Al Jumu'ah [62]: 10).

Ada juga *qadha* yang berarti kehendak, seperti firman Allah, إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾ "*Apabila Dia telah menetapkan sesuatu, maka Dia hanya berkata kepadanya:*

'Jadilah', maka jadilah dia." (Qs. Aali Imraan [3]: 47). Ada juga *qadha* yang berarti ucapan, seperti firman Allah, وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَى ٱلْأَمْرَ *"Dan tidaklah kamu (Muhammad) berada di sisi yang sebelah barat ketika Kami menyampaikan perintah kepada Musa."* (Qs. Al Qashash [28]: 44).

Sedangkan berkenaan dengan firman Allah, مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ *"(Ikutilah) agama orang tuamu Ibrahim,"* (Qs. Al Hajj [22]: 78). Al Qurthubi mengatakan, "Nabi Ibrahim ﷺ adalah nenek moyang bangsa Arab seluruhnya." Ada pula yang mengatakan, bahwa ayat ini ditujukan untuk seluruh kaum muslimin meskipun mereka semua bukan merupakan anak keturunannya, karena kehormatan Nabi Ibrahim bagi kaum muslimin seperti kehormatan ayah bagi anaknya. Dalil atas hal ini adalah firman Allah ﷻ, هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ *"Dia (Allah) telah menamai kamu sekalian orang-orang muslim dari dahulu."* (Qs. Al Hajj [22]: 78).

Ibnu Zaid berkata, "Ayat tersebut adalah arti dari firman Allah, رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ *'Ya Tuhan kami, jadikanlah kami berdua orang yang tunduk patuh kepada Engkau dan (jadikanlah) diantara anak cucu kami umat yang tunduk patuh kepada Engkau'."* (Qs. Al Baqarah [2]: 128).

Ibnu Zaid dan Al Hasan berkata, "Kalimat 'dia' merujuk kepada Ibrahim." Artinya adalah, bahwa Nabi Ibrahim ﷺ menamai kalian orang-orang Islam sebelum Nabi Muhammad ﷺ.

An-Nahhas berkata, "Pendapat ini bertentangan dengan pendapat para ulama besar kaum muslimin."

Diriwayatkan dari Ali bin Abi Thalhah dari Ibnu Abbas bahwa dia berkata, "'*Dia (Allah) Telah menamai kamu sekalian orang-orang muslim dari dahulu*', (Qs. Al Hajj [22]: 78) yaitu dalam kitab-kitab terdahulu dan Al Qur`an."

Sedangkan berkenaan dengan firman Allah, يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ "*Wahai anak Adam,*" Al Qurthubi berkata, "Ayat ini berlaku untuk seluruh manusia di alam semesta." Sedangkan berkenaan dengan firman Allah, لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا "*Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya,*" (Qs. Al Baqarah [2]: 233). Ibnu Baththal berkata, "Ayat ini boleh diartikan 'Janganlah saling membahayakan', yaitu seorang anak diambil dari ibu kandungnya lalu diberikan kepada perempuan lain untuk menyusuinya. Boleh juga diartikan 'Janganlah seorang ibu membahayakan sang ayah' dengan tidak mau menyusui sang anak. yaitu janganlah seorang ibu menolak menyusuinya dalam rangka untuk membahayakan ayahnya atau supaya bisa meminta lebih banyak dari upah standarnya."

Nafi', Ashim, Hamzah dan Al Kisa'i membacanya "*Tudharra*" dengan fathah huruf Ra` yang bertasydid dan *majzum* karena dimaksud huruf *Nahi* (yaitu "La"). Sedangkan Abu Amr, Ibnu Katsir dan Aban meriwayatkan dari Ashim dan segolongan ulama, bahwa bacaannya adalah "*Tudharru*" yaitu Rofa' (*dhammah*) karena *ma'thuf* pada kalimat "*Tukallafu Nafsun*" yang merupakan *khabar* (redaksi berita) tetapi maksudnya perintah.

Diriwayatkan dari Umar bin Al Khaththab ﷺ bahwa dia membaca, "*La Tudhararu*" dengan dua huruf Ra' dimana yang pertama fathah. Diriwayatkan pula dari Ibnu Abbas ﷺ bahwa dia membaca "*La Tudhariru*" dengan membaca *kasrah* sebelum huruf akhir; yaitu Ra' yang pertama.

Sedangkan berkenaan dengan hadits Aisyah ﷺ, maka itu telah di-*takhrij* dalam pembahasan tentang *Faraidh*. Adz-Dzahabi juga mencantumkannya dalam *Siyar A'lam An-Nubala'* dengan redaksi, إِنَّ أَطْيَبَ مَا أَكَلَ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبِ يَمِيْنِهِ "*Sesungguhnya makanan terbaik yang dimakan seseorang adalah yang berasal dari hasil usahanya sendiri.*"

Abu Daud dan Al Hakim juga meriwayatkannya dengan redaksi,

وَلَدُ الرَّجُلِ مِنْ أَصِيْبُ كَسْبِهِ، فَكُلُوْا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

"*Anak seseorang adalah salah satu hasil usahanya yang paling baik, maka makanlah dari harta mereka.*" (Sanadnya *Shahih*).

Sedangkan berkenaan dengan hadits Abu Hurairah, hadits itu diriwayatkan oleh Asy-Syafi'i dan Abu Daud dengan redaksinya, An-Nasa'i dan Al Hakim juga meriwayatkan yang semisalnya dengan mendahulukan kata istri atas anak. Hadits ini juga diriwayatkan dalam *Shahih Muslim* dari jalur periwayatan Jabir, dengan mendahulukan istri daripada anak —tanpa keraguan—.

Al Hafizh Ibnu Hajar berkata, "Yang diperselisihkan dalam hadits ini adalah pada riwayat Yahya Al Qaththan dan Ats-Tsauri. Yahya mendahulukan kata istri daripada anak, sementara Sufyan mendahulukan kata anak daripada istri. Padahal seyogyanya salah satu dari keduanya tidak didahulukan atas lainnya dan justru harus sama; karena telah sah dari Nabi ﷺ bahwa apabila beliau bersabda beliau mengucapkannya tiga kali, sehingga bisa jadi ketika mengulanginya beliau mendahulukan anak dan ketika mengulanginya lagi mendahulukan istri, sehingga hukumnya adalah sama."

Ash-Shan'ani berkata dalam *Subulus Salam*, "Penafsiran tersebut jauh, karena pengulangan ucapan beliau tidaklah umum. Justru yang biasa dilakukan beliau adalah, tidak mengulanginya. Beliau hanya mengulangi apabila masih belum dipaham. Contoh lainnya adalah jawaban terhadap pertanyaan yang tidak biasa diulang lantaran tidak dibutuhkan karena penanya telah mengetahui jawaban tersebut. Disamping itu, riwayat Jabir yang tidak ada pengulangan di dalamnya semakin menguatkan riwayat yang mendahulukan keluarga."

Hukum: Asy-Syafi'i رحمه الله berkata, "Dalam Al Qur`an dan *As-Sunnah* dijelaskan, bahwa ayah wajib memberi nafkah kepada anak-anaknya yang masih kecil dalam bentuk biaya untuk menyusui (membayar perempuan untuk menyusuinya), pakaian dan pelayanan."

Penjelasannya adalah, bahwa seorang ayah wajib menafkahi anak-anaknya. Dalilnya adalah firman Allah ﷻ, وَلَا

تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ *"Janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan."* (Qs. Al Israa` [17]: 31).

Dalam ayat ini, Allah melarang membunuh anak karena takut miskin. Seandainya menafkahi anak tidak wajib bagi mereka, tentu mereka tidak akan takut miskin. Dalil lainnya adalah firman Allah ﷻ, فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ *"Kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak) untukmu, maka berikanlah kepada mereka upahnya."* (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 6). Dalam ayat ini, Allah menyuruh seorang ayah membayar upah atas disusuinya anaknya. Ini menunjukkan bahwa dia wajib memberi nafkah kepada anaknya.

Sementara berkenaan dengan hadits Abu Hurairah yang menyebutkan tentang seorang laki-laki yang menemui Nabi ﷺ lalu mengatakan "Aku memiliki satu Dinar" lalu Nabi menjawabnya, lalu dia mengatakan lagi "Aku memiliki satu Dinar lain" dan mengulangi lagi pertanyaannya, maka hadits ini telah kami *takhrij* sebelumnya. Begitu pula hadits tentang Hindun bin Utbah yang menyebutkan, bahwa Abu Sufyan seorang laki-laki pelit, lalu Nabi bersabda kepadanya, خُذِى مَا يَكْفِيْكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوْفِ *"Ambillah secukupnya untuk keperluanmu dan keperluan anakmu dengan cara yang baik."*

Disamping itu, anak adalah bagian dari ayah, sebagaimana dia wajib menafkahi dirinya sendiri, maka dia juga wajib menafkahi anaknya.

Apabila sang anak tidak memiliki ayah atau memiliki ayah tetapi miskin, sementara kakeknya kaya, maka dia (sang kakek) wajib menafkahi cucunya dan seterusnya ke bawah. Pendapat ini

dinyatakan oleh Abu Hanifah. Akan tetapi menurut Malik, sang kakek tidak wajib menafkahi cucunya.

Sedangkan dalil kami adalah firman Allah ﷻ, يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ "*Wahai anak Adam.*" Dalam ayat ini Allah menamai manusia sebagai anak Adam, padahal Adam adalah nenek moyang mereka. Begitu pula firman Allah ﷻ, وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِيٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ "*Dan Aku pengikut agama bapak-bapakku yaitu Ibrahim, Ishak dan Ya'qub.*" (Qs. Yuusuf [12]: 38). Dalam ayat ini disebutkan bahwa Nabi Yusuf ﷺ menamai mereka sebagai bapak, padahal mereka adalah kakek. Sedangkan argumentasi lainnya adalah, bahwa antara keduanya (orang tua dan anak) ada hubungan kekerabatan yang menyebabkan merdeka dan ditolaknya kesaksian, sehingga nafkah juga wajib atas sang ibu. Pendapat ini juga dinyatakan oleh Abu Hanifah dan Ahmad. Akan tetapi menurut Malik, sang ibu tidak wajib memberi nafkah. Sedangkan menurut Abu Yusuf dan Muhammad, sang ibu wajib memberi nafkah, akan tetapi kewajiban tersebut ditanggung ayah apabila sang ayah kaya."

Sementara bantahan kami terhadap Malik adalah, bahwa antara keduanya terdapat hubungan kekerabatan yang mewajibkan merdeka dan ditolaknya kesaksian, sehingga mewajibkan pula pemberian nafkah, seperti halnya yang berlaku bagi ayah. Disamping itu, ketika nafkah wajib atas kakek padahal hubungan anak hanya sebatas lahiriyah saja, maka tentunya nafkah tersebut lebih wajib bagi ibu karena hubungan antara keduanya benar-benar pasti (karena dia yang melahirkannya).

Sedangkan bantahan kami terhadap Abu Yusuf dan Muhammad adalah, bahwa nafkah tersebut wajib diberikan oleh orang yang nasabnya benar-benar meyakinkan (tersambung dengan sang anak) sehingga tidak perlu dilimpahkan kepada sang ibu, seperti halnya kakek yang tidak perlu melimpahkan nafkah yang telah diberikannya kepada sang ayah. Tentang perkataan kami "yang nasabnya benar-benar meyakinkan," ini adalah pengecualian dari anak yang dilahirkan di atas dua kasur dan ayahnya tidak jelas.

Apabila sang anak tidak memiliki ibu atau ada dari pihak ibu atau ibunya ibu, maka ayah dari ibu wajib memberi nafkah kepada cucunya dan seterunya ke bawah. Jadi, pemberian nafkah kepada anak wajib diberikan oleh setiap orang yang merupakan ayah, atau ibunya baik dalam pengertian yang sesungguhnya atau sekedar majaz (kiasan); baik dari pihak ayah atau ibu. Dimana masalah kewajiban memberi nafkah ini sama-sama dipikul oleh *ashabah* dan *dzawul arham*, karena dia berkaitan dengan kerabat dari sisi kelahiran, sehingga dalam hal ini hukumnya sama antara *ashabah* dan *dzawil arham* dari sisi kedua orang tua, sebagaimana yang kami katakan berkenaan dengan masalah pelarangan kesaksian, *qishash* dan pemerdekaan budak.

Tentang redaksi, "Maka wajib bagi anak" penjelasannya adalah, bahwa seorang anak wajib memberi nafkah ayahnya, ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ

"*Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya,*" (Qs. Al Israa` [17]: 23).

Allah ﷻ berfirman lainnya,

وَصَاحِبْهُمَا فِي ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًا

"*Dan pergaulilah keduanya di dunia dengan baik.*" (Qs. Luqmaan [31]: 15).

Yang termasuk berbuat baik kepada kedua orang tua adalah dengan menafkahi keduanya.

Ibnu Al Munkadir meriwayatkan bahwa seorang laki-laki berkata, "Wahai Rasulullah, aku punya harta dan keluarga, sementara ayahku juga punya harta dan keluarga, tapi dia hendak mengambil hartaku" Nabi ﷺ bersabda, أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيْكَ "*Kamu dan hartamu milik ayahmu.*"

Aisyah ؓ meriwayatkan bahwa Nabi ﷺ bersabda,

إِنَّ أَطْيَبَ مَا يَأْكُلُ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبِهِ، وَوَلَدُهُ مِنْ كَسْبِهِ

"*Sesungguhnya makanan terbaik yang dimakan seseorang adalah dari hasil usahanya, dan anaknya adalah termasuk hasil usahanya.*"

Aisyah ؓ meriwayatkan bahwa Nabi ﷺ bersabda,

إِنَّ أَوْلَادَكُمْ هِبَةٌ مِنَ اللهِ لَكُمْ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُوْرَ، وَأَمْوَالُهُمْ لَكُمْ إِذَا احْتَجْتُمْ إِلَيْهَا

"*Sesungguhnya anak-anak kalian adalah hibah dari Allah. Dia memberikan anak-anak perempuan kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya dan memberikan anak-anak lelaki kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya. Dan harta mereka adalah milik kalian apabila kalian membutuhkannya.*"

Al Imrani juga menampilkan hadits ini, sebagaimana yang kami sebutkan di atas. Akan tetapi menurut kami apa yang dilakukannya tersebut perlu diteliti lagi. Dia berkata: Diriwayatkan dari Jabir bahwa seorang laki-laki menemui Nabi ﷺ lalu berkata, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya ayahku mengambil hartaku lalu dia menafkahkannya." Sang ayah pun berkata, "Wahai Rasulullah, aku menafkahkannya kepada salah satu bibinya dari jalur ayahnya atau salah satu bibinya dari jalur ibunya." Lalu malaikat Jibril ﷺ turun dan berkata, "Wahai Rasulullah, tanyakanlah kepada sang ayah tentang syair yang dibuatnya." Maka sang ayah berkata, "Segala puji bagi Allah yang telah memberi penjelasan lebih kepadamu, wahai Rasulullah. Aku melantunkan syair ini setiap hari dalam hati tanpa didengar kedua telingaku." Lalu sang ayah tersebut melantunkan syairnya:

غَذَوْتُكَ مَوْلُوْدًا وَعِلْتُكَ يَافِعًا # تَعُلُّ بِمَا أُدْنِى إِلَيْكَ وَتَنْهَلُ

إِذَا لَيْلَةٌ نَابَتْكَ بِالشَّكْوَى لَمْ أَبِتْ # لِشَكْوَكَ إِلاَّ سَاهِرًا أَتَمَلْمَلُ

كَأَنِّى أَنَا الْمَطْرُوْقُ دُوْنَكَ بِالَّذِي # طَرَقْتَ بِهِ دُوْنِي وَعَيْنِى تَهْمَلُ

فَلَمَّا بَلَغْتَ السِّنَّ وَالْغَايَةَ الَّتِي # إِلَيْهَا مَدَى مَاكُنْتُ فِيْكَ أُؤَمِّلُ

جَعَلْتَ جَزَائِي مِنْكَ جَبْهًا وَغِلْظَةً # كَأَنَّكَ أَنْتَ الْمُنْعِمُ الْمُتَفَضِّلُ

فَلَيْتَكَ إِذْ لَمْ تَرْعَ حَقَّ أُبُوَّتِى # فَعَلْتَ كَمَا الْجَارُ الْمُجَاوِرُ يَفْعَلُ

تَرَاهُ مُعِدًّا لِلْخِلاَفِ كَأَنَّهُ # يَرُدُّ عَلَى أَهْلِ الصَّوَابِ مُوَكَّلُ

Aku memberimu makan saat masih bayi dan mendidikmu menjelang engkau dewasa # Pada masa itu engkau merasakan lapar dan haus

Ketika engkau merasa kesakitan pada malam hari, Aku tidak tidur # semalaman karena terjaga demi menjagamu

Seakan-akan hanya akulah yang merasakan rasa sakitmu # Sementara air mataku terus mengalir

Akan tetapi ketika engkau telah dewasa # dan berhasil menggapai apa yang aku angan-angankan

Engkau membalas kebaikanku dengan kedurhakaan # Seakan-akan engkau adalah yang memberi nikmat terhadap dirimu sendiri

Jika engkau tidak memperhatikan hakku sebagai ayahmu # Bisa jadi engkau akan melakukan

Seperti yang dilakukan tetangga terhadap tetangga yang berselisih dengannya# Layaknya orang yang menolak orang-orang yang benar.

Cabang: Seorang anak wajib memberi nafkah kepada ibunya. Akan tetapi menurut Malik, dia tidak wajib memberi nafkah kepadanya. Sedangkan dalil yang kami jadikan acuan adalah keterangan-keterangan dari Al Qur`an dan *Sunnah* yang telah disebutkan sebelumnya. Sedangkan dalil lainnya adalah hadits yang menyebutkan,

أَنَّ رَجُلاً أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَقَالَ يَارَسُوْلَ اللهِ، مَنْ أَبَرُّ؟ قَالَ: أُمُّكَ، قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: أُمُّكَ، قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: أُمُّكَ، إِلَى أَنْ قَالَ فِي الرَّابِعَةِ، ثُمَّ أَبَاكَ.

"Seorang laki-laki menemui Nabi ﷺ lalu bertanya, 'Wahai Rasulullah, siapakah orang yang paling berhak kuperlakukan dengan baik?' Nabi menjawab, '*Ibumu*', dia bertanya lagi, 'Kemudian siapa lagi?' Nabi menjawab, '*Ibumu*', dia bertanya lagi, 'Kemudian siapa lagi?' Nabi menjawab, '*Ibumu*'. Kemudian dia bertanya untuk yang keempat, dan Nabi menjawab, '*Ayahmu*'."

Di antara bentuk bakti kepada ibu adalah dengan memberi nafkah kepadanya. Disamping itu sang ibu menjadi orang merdeka apabila sebelumnya dia berstatus budak dan juga dia tidak wajib dihukum *qishash* apabila dia melakukan tindak pidana terhadapnya (anaknya), dan selain itu kesaksian sang anak terhadapnya juga tidak diterima, sehingga sang anak wajib memberi nafkah kepadanya seperti halnya kewajiban memberi nafkah kepada sang ayah.

Seorang anak juga wajib menafkahi kakek dan nenek serta seterusnya ke atas; baik kakek-nenek dari pihak ayah atau kakek-nenek dari pihak ibu. Pendapat ini dinyatakan oleh Ahmad, Ats-Tsauri dan ulama fikih rasionalis.

Sedangkan menurut Malik, seorang anak tidak wajib memberi nafkah kepada kakek dan neneknya dan begitu pula sebaliknya, karena kakek bukanlah ayah yang sesungguhnya.

Sedangkan argumentasi kami adalah, bahwa antara keduanya ada hubungan kerabat yang mewajibkan adanya kemerdekaan dan ditolaknya kesaksian, sehingga anak wajib memberi nafkah kepadanya, seperti halnya yang berlaku dalam hubungan antara anak dengan ayahnya.

Cabang: Memberi nafkah kepada kerabat hukumnya wajib meski agama keduanya sama atau berbeda. Apabila salah satunya muslim, sementara yang lainnya kafir, maka hal tersebut tidak menghalangi wajibnya memberi nafkah, karena itu merupakan hak yang berhubungan dengan status anak, baik agama keduanya sama atau berbeda, seperti halnya memerdekakan budak karena kepemilikan.

Sedangkan memberi nafkah kepada selain kedua orang tua dan anak, seperti saudara laki-laki, putra saudara laki-laki, paman dari jalur ayah dan putra paman dari jalur ayah, maka hukumnya tidak wajib. Sementara menurut Abu Hanifah, wajib memberi nafkah kepada setiap kerabat yang masih ada hubungan *mahram*. Dengan demikian, maka wajib memberi nafkah kepada saudara laki-laki dan anak-anaknya, paman dari pihak ayah, bibi dari pihak ayah, paman dari pihak ibu dan bibi dari pihak ibu. Akan tetapi dia

tidak wajib memberi nafkah kepada anak-anak paman dari pihak ayah, anak-anak paman dari pihak ibu dan anak-anak bibi dari pihak ibu.

Sedangkan penjelasan perkataan Ahmad adalah, bahwa seorang anak wajib memberi nafkah kepada setiap orang yang merupakan ahli waris; seperti saudara laki-laki, putra saudara laki-laki, paman dari pihak ayah dan putra paman dari pihak ayah. Akan tetapi, dia tidak wajib memberi nafkah kepada putri saudara laki-laki, bibi dari jalur ayah, putri bibi dari jalur ayah dan putri paman dari jalur ayah.

Umar bin Al Khaththab ﷺ berkata, "Dia wajib memberi nafkah kepada setiap kerabat yang diketahui nasabnya."

Sedangkan dalil yang kami jadikan acuan adalah hadits Abu Hurairah tentang seorang laki-laki yang memiliki uang satu dinar dan satu dinar lain sampai Nabi ﷺ bersabda kepadanya, "*Kamu lebih tahu (untuk siapa uang tersebut dinafkahkan)*," dimana Nabi tidak menyuruhnya agar menafkahkannya kepada kerabat-kerabatnya. Ini menunjukkan, bahwa dia tidak wajib memberi nafkah kepada kerabat-kerabatnya.

Apabila dikatakan, "Ayah tidak disebut padahal dia wajib memberi nafkah," maka kami katakan "Telah dinyatakan bahwa anak wajib memberi nafkah, dan hal ini menekankan pentingnya seorang ayah memberi nafkah kepada anaknya, karena dia memiliki kehormatan yang lebih besar dari anak.

Disamping itu, orang yang menyamakan kedua orang tua dengan anak tidak akan bisa menyamakan mereka dalam hal kehormatan, sehingga tidak disamakan dengan mereka dalam hal kewajiban memberi nafkah. Selain itu juga, apa yang telah

dijelaskan adalah masalah kekerabatan yang tidak mewajibkan adanya nafkah meskipun ada perbedaan agama, sehingga hukumnya juga tidak wajib memberikan nafkah apabila agamanya sama, seperti halnya putra paman, sebagaimana pendapat Abu Hanifah dan seperti perkara pada selain ahli waris sebagaimana pendapat Ahmad."

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Memberi nafkah kepada kerabat tidak wajib kecuali atas orang kaya atau orang yang bekerja sendiri yang penghasilannya itu melebihi kebutuhan yang bisa diberikan kepada kerabatnya. Sedangkan orang yang penghasilannya tidak melebihi kebutuhannya (pas-pasan), maka dia tidak wajib memberikan nafkah kepada kerabatnya. Hal ini berdasarkan riwayat Jabir ﷺ bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, إِذَا كَانَ أَحَدُكُمْ فَقِيْرًا فَلْيَبْدَأْ بِنَفْسِهِ، فَإِنْ كَانَ فَضَلَ فَعَلَى عِيَالِهِ، فَإِنْ كَانَ فَضَلَ فَعَلَى قَرَابَتِهِ *"Apabila salah seorang dari kalian miskin, hendaklah dia memulai dengan dirinya sendiri. Apabila ada kelebihan (dari biaya hidupnya) maka hendaknya diberikan kepada keluarganya. Apabila ada kelebihan, maka hendaknya diberikan kepada kerabatnya."*

Apabila seseorang tidak memiliki kelebihan uang selain yang diberikan kepada istrinya, maka dia tidak wajib menafkahi kerabatnya. Hal ini berdasarkan hadits Jabir ﷺ. Alasan lainnya adalah, memberi nafkah kepada kerabat adalah membantunya, sementara memberi nafkah kepada istri adalah sebagai

kompensasi baginya, sehingga memberi nafkah kepada istri itu didahulukan atas memberi nafkah kepada kerabat. Selain itu, memberi nafkah kepada istri hukumnya wajib karena kebutuhannya, sehingga dia didahulukan atas nafkah kepada kerabat, seperti halnya menafkahi diri sendiri.

Pasal: Kerabat tidak berhak mendapat nafkah dari kerabat lainnya apabila tidak membutuhkannya. Apabila dia kaya, maka dia tidak berhak mendapat nafkah, karena pemberian nafkah tersebut hanya sebagai tindakan membantunya, sementara orang kaya itu tidak membutuhkan bantuan. Sedangkan apabila dia miskin dan tidak bisa bekerja karena belum *baligh* atau sudah tua atau gila atau lumpuh, maka dia berhak dinafkahi kerabatnya, sebab dia dalam kondisi membutuhkan, mengingat dia itu tidak memiliki harta dan tidak bisa bekerja.

Sedangkan apabila dia mampu bekerja karena kondisinya sehat dan kuat; apabila dia termasuk kedua orang tua, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia berhak mendapat bantuan nafkah karena dia membutuhkan nafkah itu dari kerabatnya, seperti halnya orang yang menderita kelumpuhan.

Pendapat Kedua: Dia tidak berhak mendapat bantuan nafkah, karena kemampuan bekerja adalah seperti kondisi mampu (kaya). Oleh karena itu, Rasulullah ﷺ menyamakan keduanya dalam hal

keharaman menerima zakat, yaitu dalam sabdanya, لاَ تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيٍّ وَلاَ لِذِي مِرَّةٍ قَوِيٍّ *"Sedekah (zakat) tidak halal bagi orang kaya dan orang yang kuat (mampu bekerja)."*

Sedangkan apabila yang mampu bekerja merupakan anak, maka berkenaan dengan keharusan memberi nafkah ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i, seperti yang berlaku pada kedua orang tua. Ada pula yang mengatakan, bahwa sang anak tidak berhak mendapat anak nafkah, menurut satu pendapat yang disepakati ulama; karena kehormatan orang tua itu lebih kuat sehingga dia tetap mendapat nafkah, sementara kehormatan anak lebih rendah sehingga dia juga tetap berhak mendapat nafkah meskipun dia masih mampu bekerja.

Penjelasan:

Hadits Jabir diriwayatkan oleh Ahmad, Muslim, Abu Daud dan An-Nasa'i dengan redaksi, "Bahwa Nabi ﷺ bersabda kepada seorang laki-laki,

ابْدَأْ بِنَفْسِكَ فَتَصَدَّقْ عَلَيْهَا فَإِنْ فَضَلَ شَيْءٌ فَلأَهْلِكَ، فَإِنْ فَضَلَ عَنْ أَهْلِكَ شَيْءٌ فَلِذِى قَرَابَتِكَ، فَإِنْ فَضَلَ عَنْ ذِى قَرَابَتِكَ شَيْءٌ فَهَكَذَا وَهَكَذَا.

"*Mulailah dengan dirimu dengan menafkahi dirimu sendiri. Apabila ada kelebihan, maka berikanlah kepada keluargamu. Apabila ada kelebihan, maka berikanlah kepada kerabatmu. Apabila ada kelebihan, maka berikanlah kepada anu dan anu.*"

Sedangkan berkenaan dengan hadits, لاَ تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيٍّ وَلاَ لِذِي مِرَّةٍ قَوِيٍّ "*Sedekah tidak halal untuk orang kaya dan orang yang masih kuat (yang masih bisa bekerja),*" hadits ini diriwayatkan oleh An-Nasa'i dari Abu Hurairah dalam pembahasan zakat dari Hannad bin As-Sari; Ibnu Majah dari Muhammad bin Ash-Shabbah; Abu Daud dari Abbad bin Musa Al Khattali dalam pembahasan zakat dari jalur Abdullah bin Amr; dan At-Tirmidzi dalam pembahasan zakat dari Muhammad bin Basysyar dari jalur Abd bin Amr dan dinilai *hasan* olehnya.

Akan tetapi, ada yang mengatakan bahwa Syu'bah tidak meriwayatkannya secara *marfu'*. Dalam sanadnya juga terdapat Raihan bin Yazid yang dinilai *tsiqah* oleh Yahya bin Ma'in. Abu Hatim Ar-Razi berkata, "Dia adalah Syaikh yang *majhul.*" Sebagian ulama lainnya mengatakan, "Sanad hadits ini tidak sah dan ini hanya *mauquf* pada Abdullah bin Amr." Ahmad juga meriwayatkannya dari jalur Abu Hurairah dan jalur Ibnu Umar.

Abu Daud berkata, "Hadits-hadits lain dari Nabi ﷺ sebagian redaksinya adalah لِذِي مِرَّةٍ سَوِيٍّ "*Yang kuat lagi sehat,*" sementara sebagian redaksi lainnya, قَوِيٍّ "*Yang kuat.*"

Penjelasan Redaksional: *Mirrah* adalah kuat. Allah ﷻ berfirman, ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ ﴿٦﴾ "*Yang mempunyai akal yang cerdas.*" (Qs. An-Najm [53]: 6). *As-Sawi* adalah orang yang anggota tubuhnya normal (tidak cacat).

Hukum: Seorang kerabat tidak berhak mendapat nafkah dari kerabat lainnya sampai yang memberi nafkah itu kaya. Yaitu apabila dia memiliki uang lebih dari yang digunakan untuk keperluan dirinya dan keperluan istrinya untuk sehari semalam. Hal ini berdasarkan hadits Jabir yang telah disebutkan oleh Asy-Syirazi. Nafkah kepada istri didahulukan atas nafkah kepada kerabat, dikarenakan sang suami wajib memberikan nafkah kepadanya disebabkan dia butuh kepadanya, sementara nafkah kepada kerabat hanyalah perbuatan membantu dan menolongnya. Oleh karena itu, nafkah kepada istri lebih didahulukan dari nafkah kepada kerabat. Disamping itu, nafkah kepada istri hukumnya wajib disebabkan adanya kompensasi, sehingga nafkah itu lebih didahulukan atas nafkah kepada kerabat, sebagaimana didahulukannya nafkah dalam masalah utang.

Apabila sang suami bekerja dan hasil usahanya dapat mencukupi kebutuhannya dan kebutuhan istrinya untuk sehari semalam, maka dia wajib memberi nafkah kepada kerabatnya, karena kemampuan bekerja hukumnya sama dengan orang kaya

dalam hal kewajiban memberi nafkah. Oleh karena itu, diriwayatkan bahwa dua orang laki-laki pernah meminta sedekah kepada Nabi ﷺ, lalu Nabi ﷺ bersabda,

أَعْطَيْكُمَا بَعْدَ أَنْ أُعَلِّمَكُمَا أَنَّهُ لاَحَظَّ فِيْهَا لِغَنِيٍّ قَوِيٍّ وَلاَ لِقَوِيٍّ مُكْتَسِبٍ.

"*Aku memberikan sedekah kepada kalian berdua setelah kuberitahukan kepada kalian berdua bahwa sedekah ini tidak boleh diberikan kepada orang kaya dan orang kuat yang masih mampu bekerja.*"

Dalam hadits ini Nabi ﷺ menjelaskan, bahwa kemampuan bekerja sama dengan orang yang kaya. Apabila orang yang menafkahkan hartanya memiliki perabotan rumah, maka dia wajib menjualnya untuk dinafkahkan kepada kerabatnya.

Sedangkan dalil kami adalah, bahwa nafkah kepada kerabat hukumnya wajib dengan catatan orang yang memberi nafkah memiliki harta lebih dari biaya hidupnya untuk sehari semalam, atau memiliki perabotan rumah yang nilainya melebihi kebutuhan hidupnya sehari semalam. Dalam kondisi demikian dia harus menjualnya untuk dinafkahkan kepada kerabatnya seperti ayah. Seorang kerabat tidak berhak dibantu kecuali apabila dia dalam keadaan miskin dan tidak mampu bekerja, baik karena masih kecil atau gila atau lumpuh atau tua. Apabila orang ini masih memiliki harta yang mencukupi kebutuhannya, maka dia tidak wajib dinafkahi kerabat lainnya, karena kewajiban memberi nafkah kepada kerabat hanyalah bersifat membantu, sementara orang yang masih memiliki harta tidak berhak mendapat bantuan.

Apabila seseorang memiliki pekerjaan atau masih mampu bekerja yang dapat mencukupi kebutuhannya, maka dia tidak wajib diberi nafkah oleh kerabat lainnya, karena kemampuan bekerja sama seperti orang kaya dalam hal tidak wajibnya diberi nafkah. Jika dia sehat, tapi tidak bisa bekerja; jika dia termasuk kedua orang tua (ayah atau ibu), maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia wajib diberi nafkah oleh anaknya yang kaya. Pendapat ini dinyatakan oleh Abu Hanifah dan Ahmad. Alasannya adalah, karena dia memerlukan bantuan sehingga mirip orang lumpuh.

Pendapat Kedua: Dia tidak wajib diberi nafkah oleh anaknya, karena dia masih mampu bekerja, sehingga mirip orang yang bekerja.

Apabila sang anak sudah *baligh*, sehat dan membutuhkan, tapi dia tidak bekerja, maka dalam hal ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i seperti yang berlaku pada kedua orang tua.

Ada pula yang mengatakan, bahwa dia tidak wajib diberi nafkah, menurut satu pendapat yang disepakati ulama; karena kehormatan orang tua lebih kuat, sehingga dia tetap wajib diberi nafkah jika sang anak sehat, sementara anak itu lebih lemah, sehingga dia tidak wajib diberi nafkah jika masih sehat. Demikianlah yang menjadi pendapat *madzhab* kami.

Abu Hanifah berkata, "Apabila anak perempuan sudah *baligh* maka nafkah untuknya tidak gugur sampai dia menikah,

karena dia tidak bisa bekerja sehingga hukumnya seperti perempuan kecil."

Sedangkan argumentasi kami adalah, bahwa pengguguran nafkah anak laki-laki adalah sama dengan pengguguran nafkah anak perempuan, seperti halnya yang berlaku dalam kondisi dirinya yang mampu. Apa yang dikatakannya adalah tidak benar, karena sang anak perempuan bisa bekerja sebagai sekretaris atau tukang tenun atau buruh pabrik obat atau guru TK atau pekerjaan-pekerjaan lainnya dengan tetap menjaga dirinya dan mencari rezeki yang halal. Dan perempuan pada masa Abu Hanifah ada yang bekerja sebagai tukang tenun dan pekerjaan-pekerjaan lainnya.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila yang berhak menerima nafkah adalah ayah dan kakek atau kakek dan ayahnya kakek (buyut), sementara keduanya adalah orang kaya, maka nafkah harus diberikan kepada kerabat yang paling dekat dengan keduanya, karena orang tersebut lebih berhak mendapat bantuan daripada orang yang jauh. Apabila dia memiliki ayah dan putra yang kaya, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Nafkah wajib diberikan oleh sang ayah, karena kewajiban nafkah telah ditetapkan berdasarkan firman Allah ﷻ, وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ "*Dan kewajiban ayah memberi makan dan Pakaian kepada para ibu dengan cara ma'ruf.*" (Qs. Al

Baqarah [2]: 233). Sedangkan tentang kewajiban memberi nafkah atas anak, maka itu ditetapkan berdasarkan Ijtihad.

Pendapat Kedua: Keduanya sama, karena keduanya sama dalam kekerabatan dan jenis kelamin laki-laki. Apabila sang anak memiliki ayah dan ibu kaya, maka yang wajib memberi nafkah adalah ayah, berdasarkan firman Allah ﷻ, فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ *"Kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu, maka berikanlah kepada mereka upahnya."* (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 6). Dalam ayat ini ditetapkan, bahwa upah menyusui itu ditanggung oleh ayah.

Aisyah رضي الله عنها meriwayatkan bahwa Hindun Ummu Muawiyah menemui Nabi ﷺ lalu berkata, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya Abu Sufyan seorang laki-laki pelit. Dia tidak memberiku nafkah yang mencukupi kebutuhanku dan kebutuhan anakku kecuali yang aku ambil darinya secara sembunyi-sembunyi tanpa diketahuinya. Apakah aku berdosa dalam hal ini ?" Nabi bersabda, خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوفِ *"Ambillah secukupnya untuk keperluanmu dan keperluan anakmu secara baik."* Disamping itu, ayah hukumnya sama dengan ibu dalam hal anak, akan tetapi dia menyendiri dalam *ashabah* sehingga dia lebih didahulukan.

Apabila dia memiliki ibu dan kakek yang kaya, maka nafkah ditanggung oleh sang kakek, karena dia yang memiliki hubungan kepada anak dan juga

ashabah, sehingga lebih didahulukan atas ibu, seperti halnya ayah.

Apabila dia memiliki anak perempuan dan putra anak perempuan, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Yang wajib memberi nafkah adalah anak perempuan, karena dia lebih dekat.

Pendapat Kedua: Yang memberi nafkah adalah putra anak perempuan, karena dia lebih kuat dan lebih mampu mencari nafkah disebabkan dia seorang laki-laki.

Apabila dia memiliki anak perempuan dan putra dari putra, maka nafkah ditanggung oleh putra dari putranya, karena statusnya anak itu sekaligus *ashabah*, sehingga dia lebih didahulukan, sebagaimana didahulukannya kakek atas ibu. Apabila dia memiliki ibu dan anak perempuan, maka nafkahnya ditanggung anak perempuan, karena anak perempuan menjadi *ashabah* sementara ibu tidak menjadi *ashabah*.

Apabila dia memiliki ibunya ibu dan ayahnya ibu, maka keduanya sama, karena keduanya sama dalam kekerabatan dan tidak menjadi *ashabah*. Apabila dia memiliki ibunya ibu dan ibunya ayah, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Keduanya sama, karena tingkatan keduanya sama.

Pendapat Kedua: Nafkah ditanggung oleh ibunya ayah, karena dia dihubungkan dengan *ashabah*.

Penjelasan:

Hadits Aisyah tentang Hindun binti Utbah (yang bertanya kepada Rasulullah ﷺ) diriwayatkan oleh Al Bukhari dalam pembahasan nafkah dari Muhammad bin Muqatil dan Muhammad bin Yusuf, juga dalam pembahasan Sumpah dan Nadzar dari Yahya bin Bukair, juga dalam pembahasan hukum dari Muhammad bin Katsir, juga dalam pembahasan pengaduan atas kezhaliman dari Abu Al Yaman, juga dalam pembahasan jual beli dari Abu Nu'aim.

Hadits ini juga diriwayatkan oleh Aisyah ؓ dalam *Shahih Muslim* dalam pembahasan hukum dari Ali bin Hujr dan Abd bin Humaid dan juga pada pembahasan peradilan dari Zuhair bin Harb; Abu Daud dalam pembahasan jual beli dari Khusyaisy bin Ashram dan Ahmad bin Yunus; An-Nasa'i juga meriwayatkannya dalam pembahasan peradilan dari Ishaq bin Ibrahim; Ibnu Majah juga meriwayatkannya dalam pembahasan perdagangan dari Abu Bakar dan Ali bin Muhammad dan Abu Umar Adh-Dharir.

Hukum: Apabila ada kerabat yang berhak dinafkahi dan ada dua kerabat kaya, maka yang menafkahinya itu adalah keduanya atau kerabat yang paling dekat dengannya dari keduanya, sebagaimana yang akan kami uraikan. Apabila ada anak kecil miskin yang memiliki dua orang tua kaya, maka yang menafkahinya itu adalah ayahnya, berdasarkan firman Allah ﷻ,

فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ

"*Kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu, maka berikanlah kepada mereka upahnya.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 6).

Dalam ayat ini ditetapkan bahwa yang memberi upah menyusui adalah ayah. Disamping itu juga berdasarkan sabda Nabi ﷺ kepada Hindun istri Abu Sufyan, خُذِي مَا يَكْفِيْكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوْفِ "*Ambillah secukupnya untuk keperluanmu dan keperluan anakmu dengan cara yang baik.*" Selain itu, keduanya sama dalam hubungan dengan anak tapi sang ayah menyendiri dalam *ashabah,* sehingga dia didahulukan atas ibu.

Apabila berkumpul antara ayah dan kakek sementara keduanya sama-sama kaya, atau berkumpul antara ibu dan ibunya, atau berkumpul antara ibu dan ibunya ayah sementara keduanya sama-sama kaya, maka ayah didahulukan atas kakek, dan ibu didahulukan atas ibunya dan ibunya ayah, karena dia lebih dekat.

Apabila berkumpul antara ibu dan kakek –ayahnya ayah-, sementara keduanya sama-sama kaya, maka nafkah itu ditanggung oleh kakek dan bukan ibu. Pendapat ini dinyatakan oleh Abu Yusuf dan Muhammad.

Abu Hanifah berkata, "Keduanya sama-sama menafkahinya sesuai kadar warisan keduanya. Jadi ibu memberi sepertiga nafkah, sementara kakek memberi dua pertiga nafkah."

Yang menjadi argumentasi kami adalah bahwa *ashabah* berkumpul dengan *dzawul arham*, dimana masing-masing dari keduanya memberi nafkah kepadanya sendiri-sendiri, sehingga

ashabah lebih didahulukan, seperti halnya ayah ketika berkumpul dengan ibu.

Apabila berkumpul antara kakek —ayahnya ayah— dan seterusnya ke atas dengan kakek —ibunya ibu—, sementara keduanya sama-sama kaya, maka yang wajib memberi nafkah adalah kakek yang merupakan ayahnya ayah, karena kakek lebih didahulukan atas ibu, sehingga dia lebih layak didahulukan atas ayahnya ibu.

Apabila berkumpul antara ibunya ibu dan ayahnya ibu yang keduanya sama-sama kaya, maka yang menanggung nafkah adalah keduanya separuh-separuh, karena tingkatan keduanya sama dan tidak ada keistimewaan antara yang satu atas lainnya dalam *ashabah*, sehingga keduanya sama dalam kewajiban memberi nafkah. Namun jika yang berkumpul adalah ibunya ibu dan ibunya ayah yang sama-sama kaya, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Nafkah itu ditanggung oleh keduanya separuh-separuh. Inilah pendapat yang paling benar. Alasannya adalah karena tingkatan keduanya sama dan tidak ada keistimewaan antara yang satu atas lainnya dalam *ashabah*.

Pendapat Kedua: Nafkah ditanggung oleh ibunya ayah, karena dia dihubungkan dengan *ashabah*. Disamping itu apabila ayah berkumpul dengan ibu, maka dia lebih didahulukan dalam kewajiban memberi nafkah. Oleh karena itu, yang berhubungan langsung dengan ayah lebih didahulukan daripada yang berhubungan langsung dengan ibu. Begitu pula apabila berkumpul antara ibunya ayah dan ibunya ibu.

Apabila berkumpul antara ibu dan ibunya ayah yang sama-sama kaya, maka dalam hal ini Syaikh Abu Hamid berkata, "Apabila kami katakan, bahwa apabila ibunya ibu berkumpul dengan ibunya ayah, maka ibunya ayah itu didahulukan, karena dia berhubungan dengan *ashabah*, maka begitu pula disini, ibunya ayah didahulukan atas ibu karena dia seperti *ashabah*. Sedangkan apabila kami katakan, bahwa keduanya sama, maka ibu didahulukan atas ibunya ayah, karena dia lebih dekat dengannya."

Cabang: Apabila seorang laki-laki miskin dan lumpuh, sementara dia memiliki ayah dan anak laki-laki yang kaya, maka dalam hal ini ada tiga pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Yang wajib memberi nafkah adalah ayahnya, karena kewajiban memberi nafkah atas ayah telah ditetapkan dalam Al Qur`an, sementara kewajiban memberi nafkah atas anak laki-laki hanya ditetapkan berdasarkan Ijtihad.

Pendapat Kedua: Yang wajib memberi nafkah adalah anak laki-laki, karena dia lebih kuat dalam hal *ashabah* daripada ayah.

Pendapat Ketiga: Yang wajib memberi nafkah adalah keduanya, karena keduanya sama dalam tingkatan dan *ashabah*. Apabila kami katakan berdasarkan hal ini, apakah nafkah wajib ditanggung keduanya separuh-separuh atau ditentukan berdasarkan kadar warisan keduanya? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Al Imrani berkata, "Yang paling *shahih* adalah, bahwa nafkah itu ditanggung keduanya separuh-separuh."

Apabila berkumpul antara anak laki-laki dan kakek, maka di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, "Hukumnya adalah seperti kasus ketika berkumpul antara anak laki-laki dan

ayah." Ada pula yang mengatakan, bahwa yang wajib memberi nafkah adalah anak laki-laki, menurut satu pendapat yang disepakati ulama, karena dia lebih dekat.

Apabila seorang laki-laki miskin memiliki dua anak laki-laki yang kaya dan dua anak perempuan yang juga kaya, maka nafkah itu wajib ditanggung keduanya separuh-separuh, karena tidak ada keistimewaan antara yang satu atas lainnya.

Apabila seorang laki-laki memiliki seorang anak laki-laki dan seorang anak perempuan yang kaya, maka dalam hal ini Al Mawardi mengatakan, "Ulama madzhab kami dari kalangan ulama Baghdad mengatakan: "Seluruh nafkah itu ditanggung oleh anak laki-laki, karena tingkatan keduanya sama, namun anak laki-laki memiliki keistimewaan sebagai *ashabah*, sehingga dia lebih didahulukan dalam kewajiban memberi nafkah, layaknya ayah ketika berkumpul bersama ibu." Sedangkan menurut ulama Khurasan dari ulama madzhab kami, nafkah itu ditanggung oleh keduanya. Lalu bagaimana nafkah tersebut wajib atas keduanya? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Al Mas'udi mengatakan, "Nafkah tersebut wajib dibagi dua antara keduanya (memberi masing-masing separuh)." Inilah pendapat yang paling *shahih* dan inilah yang dinyatakan oleh Abu Hanifah.

Pendapat Kedua: Nafkah itu wajib diberikan oleh keduanya sesuai kadar warisan keduanya, sehingga anak laki-laki itu wajib memberi dua pertiga nafkah, sementara anak perempuan itu wajib memberi sepertiganya. Pendapat ini dinyatakan oleh Ahmad.

Apabila hal ini telah ditetapkan, maka menurut Ibnu Ash-Shabbagh: "Apabila dia memiliki anak laki-laki dan banci *musykil*,

sementara keduanya sama-sama kaya, maka nafkah ditanggung oleh anak laki-laki, karena banci itu bisa jadi dia perempuan sehingga dia tidak wajib memberi nafkah. Apabila ternyata diketahui, bahwa banci tersebut laki-laki, maka dia wajib memberi separuh nafkah, karena telah terbukti bahwa dia wajib memberikannya. Demikianlah menurut pendapat yang diriwayatkan para ulama Baghdad. Sedangkan menurut riwayat ulama Khurasan, berapakah nafkah yang wajib diberikan oleh si banci? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia wajib memberi separuhnya. Inilah pendapat yang paling *shahih*. Berdasarkan hal ini, maka tidak ada bedanya apakah dia terbukti sebagai laki-laki atau perempuan.

Pendapat Kedua: Dia wajib memberi nafkah sesuai jumlah warisannya. Berdasarkan hal ini, maka dia wajib memberikan sepertiga, sementara anak laki-laki itu wajib memberi separuh, dan masih tersisa lagi seperenam untuk nafkah tersebut.

Apabila salah satu dari keduanya mengatakan, "Aku akan memberikan yang seperenamnya, nanti aku akan menagihnya kepada orang yang statusnya telah jelas," maka hukumnya dibolehkan.

Apabila salah satu dari keduanya memberikannya dengan keridhaannya, maka keduanya harus membagikannya separuh-separuh (dibagi dua). Apabila kemudian terbukti status si banci, maka orang yang ternyata tidak berhak memberikan nafkah yang wajib atasnya bisa menagih kembali pemberiannya itu.

Ibnu Ash-Shabbagh berkata: Apabila seseorang memiliki anak perempuan dan banci *musykil*, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Yang wajib memberi nafkah adalah si banci, karena bisa jadi terbukti bahwa dia seorang laki-laki. Apabila dia telah memberi nafkah lalu terbukti bahwa dia seorang laki-laki, maka dia tidak bisa menagih kepada saudara perempuannya. Sedangkan apabila terbukti bahwa dia seorang perempuan, maka dia bisa menagih separuh yang telah dinafkahkannya kepada saudara perempuannya.

Pendapat Kedua: Pemberian nafkah wajib dibagi dua antara keduanya. Ibnu Ash-Shabbagh, "Inilah pendapat yang lebih *shahih*." Alasannya adalah, kita tidak tahu apakah si banci tersebut laki-laki atau bukan. Apabila ternyata diketahui bahwa dia seorang laki-laki, maka anak perempuan bisa menagih uang yang telah dinafkahkan kepadanya. Sedangkan apabila terbukti bahwa si banci tersebut adalah anak perempuan, maka anak perempuan itu tidak perlu menagih apa yang telah dinafkahkan kepadanya. Ini berdasarkan riwayat ulama madzhab kami dari kalangan ulama Baghdad. Sedangkan menurut riwayat ulama Khurasan, menurut pendapat yang paling sah dari dua pendapat adalah nafkah wajib diberikan oleh keduanya separuh-separuh (masing-masing memberikan separuh) dan si banci tidak perlu menagih uang yang telah dinafkahkannya kepada saudara perempuannya, baik terbukti, bahwa dia seorang laki-laki atau seorang perempuan.

Sedangkan berdasarkan pendapat yang mengatakan bahwa nafkah itu wajib diberikan oleh keduanya sesuai jumlah warisan masing-masing, maka masing-masing dari keduanya wajib memberikan sepertiga nafkah, kemudian yang tersisa adalah sepertiganya. Apabila salah seorang dari keduanya memilih menafkahkannya lalu dia hendak menagihnya kepada orang yang wajib memberikan nafkah tersebut, maka hukumnya dibolehkan.

Sementara jika salah satu dari keduanya tidak memilih untuk memberikannya, maka keduanya bisa memberikan dengan dibagi dua, dimana masing-masing memberikan separuh nafkah tersebut. Apabila kemudian terbukti, bahwa si banci tersebut adalah perempuan, maka salah satunya tidak perlu menagihnya. Sedangkan jika terbukti, bahwa dia seorang laki-laki, maka anak perempuan bisa menagih sepertiga yang telah diberikannya kepadanya (si banci tersebut).

Cabang: Apabila seseorang memiliki tiga anak yang terdiri dari seorang anak laki-laki dan dua banci, maka menurut riwayat ulama madzhab kami dari kalangan ulama Baghdad, yang wajib memberi nafkah adalah anak laki-laki. Jika kemudian diketahui bahwa dua banci tersebut adalah dua anak perempuan, maka dia tidak perlu menagih nafkah yang telah diberikan kepada keduanya. Sedangkan apabila diketahui, bahwa dua banci tersebut adalah dua anak laki-laki, maka anak laki-laki tersebut bisa menagih seperti yang telah dinafkahkannya kepada keduanya. Apabila ternyata diketahui bahwa salah satunya laki-laki, sementara yang satunya lagi anak perempuan, maka dia bisa menagih kepada anak laki-laki separuh dari yang telah dinafkahkan. Sedangkan berdasarkan riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i dari kalangan ulama Khurasan, yang wajib memberi nafkah adalah semuanya. Lalu bagaimana cara melakukan kewajiban tersebut? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Pemberian nafkah itu wajib diberikan oleh mereka secara sama rata. Inilah pendapat yang paling *shahih* menurut mereka. Berdasarkan hal ini, maka antara mereka tidak perlu saling menuntut.

Pendapat Kedua: Nafkah itu wajib diberikan oleh mereka sesuai jumlah warisan mereka. Berdasarkan hal ini, maka anak laki-laki wajib memberikan sepertiga nafkah, sementara masing-masing dari dua banci tersebut memberikan seperlima nafkah, karena jumlah tersebut adalah yang pasti.

Al Qadhi Abu Al Futuh dari kalangan ulama madzhab kami mengatakan –dan juga dikutip oleh pengarang Al Bayan-, "Yang tersisa dari kewajiban memberi nafkah adalah seperempatnya yang diwajibkan atas mereka." Akan tetapi ada yang mengatakan bahwa pendapat ini keliru, karena nafkah yang tersisa adalah empat bagian dari lima belas bagian. Apabila salah seorang dari mereka mengatakan, "Aku akan memberikannya dan nanti aku akan menagihnya kepada orang yang terbukti wajib memberikannya," maka dia boleh menagihnya kepada orang yang terbukti wajib memberikannya.

Apabila salah seorang dari keduanya tidak ridha memberikannya, maka kewajiban memberi nafkah tersebut dibagi tiga di antara mereka. Dengan demikian, maka nafkah tersebut dibagi berdasarkan 45 bagian, lalu anak laki-laki memberikan 17 bagian, sementara masing-masing dari dua banci tersebut memberikan 13 bagian. Apabila kemudian diketahui jelas, bahwa dua banci tersebut adalah dua anak perempuan, maka keduanya bisa menagih separuh secara penuh kepada anak laki-laki, sehingga masing-masing dari keduanya menagih satu bagian dan tiga perempat bagian.

Apabila kemudian diketahui jelas bahwa dua banci tersebut adalah dua anak laki-laki, maka si anak laki-laki bisa menagih dua bagian kepada masing-masing dari keduanya, yaitu sepertiga secara penuh. Apabila ternyata diketahui jelas bahwa salah satunya

laki-laki dan satunya lagi anak perempuan, maka anak perempuan bisa menagih empat bagian kepada anak yang terbukti sebagai laki-laki, sementara anak laki-laki menagih satu bagian kepadanya.

Cabang: Apabila seorang laki-laki memiliki seorang anak perempuan dan dua anak banci *musykil*, maka menurut ulama Baghdad, ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i berkenaan dengan wajibnya memberi nafkah:

Pendapat Pertama: Seluruh nafkah ditanggung oleh dua anak banci. Apabila kemudian diketahui bahwa keduanya laki-laki, maka keduanya tidak bisa menagih nafkah yang telah diberikan. Sedangkan apabila diketahui bahwa keduanya perempuan, maka masing-masing dari keduanya bisa menagihnya kepada saudara perempuan yang tidak menafkahkan sepertiga. Apabila diketahui bahwa salah satunya laki-laki dan satunya lagi perempuan, maka yang terbukti perempuan menagih seluruh nafkahnya kepada yang terbukti laki-laki.

Pendapat Kedua: Nafkah ditanggung oleh ketiganya. Apabila kemudian diketahui bahwa kedua banci tersebut perempuan, maka sang anak perempuan tidak perlu menagih nafkah yang diberikan kepada keduanya. Sedangkan apabila diketahui bahwa keduanya laki-laki, maka sang anak perempuan bisa menagih nafkah yang telah diberikan kepada keduanya separuh-separuh. Jika diketahui, bahwa salah satunya laki-laki dan satunya lagi perempuan, maka dua perempuan bisa menagih seluruh nafkah yang telah diberikan kepada yang terbukti laki-laki.

Sedangkan berdasarkan riwayat ulama Khurasan, Al Imrani mengatakan dalam *Al Bayan*, Al Mawardi mengatakan dalam *Al*

Hawi dan Ibnu Ash-Shabbagh mengatakan dalam *Asy-Syamil* bahwa berkaitan dengan kewajiban memberi nafkah ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Nafkah wajib diberikan oleh semuanya secara sama rata. Inilah pendapat yang paling *shahih* menurut mereka. Berdasarkan hal ini, maka antara keduanya tidak bisa saling menuntut.

Pendapat Kedua: Nafkah wajib diberikan oleh mereka sesuai jumlah warisan mereka. Berdasarkan hal ini maka anak perempuan wajib memberikan seperlima nafkah yaitu 4 dari 20, sementara masing-masing banci mengeluarkan seperempat nafkah yaitu 5 dari 20, karena ini adalah jumlah yang pasti. Kemudian masih tersisa 6 bagian; apabila yang memberikannya adalah salah seorang dari mereka dengan ketentuan dia akan menagihnya kepada orang yang benar-benar wajib menafkahkannya, maka hukumnya diperbolehkan. Sedangkan jika tidak demikian, maka nafkah tersebut dibagi di antara mereka masing-masing sepertiga.

Apabila kemudian diketahui bahwa kedua banci tersebut laki-laki, maka anak perempuan bisa menagih bagiannya kepada masing-masing dari keduanya. Sedangkan apabila diketahui bahwa salah satunya laki-laki dan satunya lagi perempuan, maka anak perempuan yang asli bisa menagih bagiannya kepada anak laki-laki, sementara anak perempuan yang asalnya banci bisa menagih dua bagiannya kepada anak laki-laki tersebut. Sedang pendapat yang masyhur adalah riwayat ulama Baghdad.

Cabang: Apabila seorang laki-laki memiliki seorang anak perempuan dan putra anak perempuan kaya, maka menurut Asy-

Syirazi ada dua pendapat Asy-Syafi'i dalam masalah ini, sementara menurut Ibnu Ash-Shabbagh dari Al Qadhi Abu Hamid ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i, yaitu:

Pendapat Pertama: Nafkah wajib diberikan oleh anak perempuan, karena kedudukan keduanya sama yaitu bukan *Ashabah*, sementara anak perempuan lebih dekat sehingga dia lebih berhak memberi nafkah.

Pendapat Kedua: Nafkah wajib diberikan oleh putra anak perempuan, karena dia lebih mampu memberi nafkah mengingat statusnya laki-laki.

Apabila seseorang memiliki seorang anak perempuan dari anak laki-laki dan seorang anak lelaki dari anak laki-laki, maka dalam hal ini ada tiga pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang diriwayatkan oleh Ibnu Ash-Shabbagh:

Pendapat Pertama: Yang wajib memberi nafkah adalah anak perempuan dari anak laki-laki, karena dia berhubungan dengan *ashabah* dan terkadang menjadi *ashabah* bersama saudara perempuannya. (Pendapat Kedua: [tidak ada di buku asli])

Pendapat Ketiga: Yang wajib memberi nafkah adalah keduanya secara sama rata, karena keduanya sama dalam tingkatan dan bukan *ashabah*.

Apabila seseorang memiliki ibu dan anak perempuan kaya, maka yang menafkahinya adalah keduanya secara sama rata, karena keduanya sama dalam tingkatan dan bukan *Ashabah*. Apabila seseorang memiliki ibu dan anak perempuan kaya, maka yang menanggung nafkah adalah anak perempuan. Sedangkan menurut Abu Hanifah dan Ahmad, sang ibu memberikan

seperempat nafkah, sementara sisanya ditanggung anak perempuan.

Cabang: Apabila seseorang memiliki dua kerabat kaya yang salah satunya lebih jauh dari yang satunya lagi, lalu kerabat yang lebih jauh datang sementara kerabat yang lebih dekat tidak hadir, maka berkenaan dengan kasus ini Al Mas'udi mengatakan, "Kerabat yang hadir wajib memberi nafkah." Kemudian apabila kerabat yang lebih dekat hadir, apakah kerabat yang lebih jauh bisa menagih nafkah yang telah diberikan kepadanya?" Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Pendapat yang paling *shahih* adalah bahwa dia bisa menagih kepadanya. Hal ini jika kerabat yang tidak hadir itu tidak memiliki harta yang bisa dinafkahkan kepada orang tersebut (yang wajib diberi nafkah). Sedangkan jika dia memiliki harta yang bisa dinafkahkan, maka dia bisa menafkahkannya.

Apabila dia tidak memiliki harta tetapi hakim bisa meminjamkannya harta dari Baitul Maal atau dari seseorang, maka sang hakim bisa meminjaminya dan dia wajib membayarnya apabila telah hadir. Sedangkan apabila hal ini tidak bisa dilakukan, maka kerabat yang hadir bisa memberikan nafkah kepadanya (orang yang wajib diberi nafkah). Apabila diketahui, bahwa kerabat yang tidak hadir ternyata orang miskin atau telah wafat pada waktu wajib memberi nafkah, maka dia tidak bisa ditagih dan yang wajib memberi nafkah adalah kerabat yang hadir.

Begitu pula apabila seseorang memiliki dua putra kaya yang salah satunya hadir dan yang satunya lagi sedang pergi, maka putra yang hadir wajib memberi separuh nafkah. Apabila putra yang sedang pergi memiliki harta, maka hartanya bisa digunakan

untuk memberi separuh nafkah. Sedangkan apabila dia tidak punya harta dan bisa meminjam uang dari Baitul Maal atau dari seseorang, maka hakim bisa meminjaminya. Sementara apabila hal tersebut tidak bisa dilakukan, maka menurut Ibnu Ash-Shabbagh putra yang hadir wajib meminjaminya, karena nafkah wajib diberikan olehnya apabila dia sendirian.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila orang yang wajib memberi nafkah hanya bisa menafkahi seorang kerabat, sementara dia memiliki ayah dan ibu yang berhak diberi nafkah, maka dalam hal ini ada tiga pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Ibu lebih berhak diberi nafkah, berdasarkan hadits yang diriwayatkan yang menyebutkan, أَنَّ رَجُلاً أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَقَالَ يَارَسُوْلَ اللهِ، مَنْ أَبَرُّ؟ قَالَ: أُمُّكَ، قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: أُمُّكَ، قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: أُمُّكَ، إِلَى أَنْ قَالَ فِي الرَّابِعَةِ، ثُمَّ أَبَاكَ. "Seorang laki-laki menemui Nabi ﷺ lalu bertanya, 'Wahai Rasulullah, siapakah orang yang paling berhak kuperlakukan dengan baik ?' Nabi menjawab, '*Ibumu*', dia bertanya lagi, 'Kemudian siapa lagi ?' Nabi menjawab, '*Ibumu*', dia bertanya lagi, 'Kemudian siapa lagi ?' Nabi menjawab, '*Ibumu*'. Kemudian dia bertanya untuk yang keempat, dan Nabi menjawab, '*Ayahmu*'."

Disamping itu ibu sama dengan ayah dalam status kepemilikan terhadap anak tetapi dia yang

mengandung, melahirkan, menyusui dan mendidik (sehingga lebih berhak dibakti).

Pendapat Kedua: Ayah lebih berhak, karena dia sama dengan ibu dalam status kepemilikan terhadap anak, tetapi dia menyendiri sebagai *ashabah*. Disamping itu apabila keduanya sama-sama kaya sementara sang anak miskin, maka ayah lebih didahulukan dalam hal kewajiban memberi nafkah daripada ibu, sehingga dia juga lebih didahulukan dalam hal kewajiban diberi nafkah.

Pendapat Ketiga: Keduanya sama, karena pemberian nafkah itu berdasarkan kekerabatan dan bukan berdasarkan *ashabah*, sementara keduanya sama dalam kekerabatan.

Apabila seseorang memiliki ayah dan anak laki-laki, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Anak laki-laki lebih berhak diberi nafkah, karena kewajiban memberi nafkah olehnya ditetapkan berdasarkan dalil dari Al Qur`an.

Pendapat Kedua: Ayah lebih berhak diberi nafkah, karena kehormatannya lebih tinggi. Oleh karena itu, dia tidak dihukum *qishash* apabila membunuh anaknya, tetapi anaknya dihukum *qishash* apabila membunuh sang ayah.

Apabila seseorang memiliki putra dan juga putra dari anak laki-laki (cucu) atau ayah dan kakek, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Putra (anak laki-laki) lebih berhak diberi nafkah daripada putranya putra dan ayah lebih berhak diberi nafkah daripada kakek, karena keduanya lebih dekat. Alasan lainnya adalah, jika keduanya kaya, sementara orang tersebut miskin, maka yang wajib memberi nafkah adalah yang paling dekat. Maka begitu pula dalam hal kewajiban memberi nafkah atas keduanya.

Pendapat Kedua: Keduanya sama; karena nafkah itu berdasarkan kekerabatan. Oleh karena itu, salah satunya tidak gugur apabila yang lainnya telah memberi, ini jika dia mampu memberi nafkah kepada keduanya.

Pasal: Bagi orang yang wajib memberi nafkah kepada orang lain karena adanya hubungan kekerabatan, maka dia wajib memberi nafkah secukupnya, karena nafkah tersebut wajib diberikan ketika diperlukan, sehingga harus diberikan sesuai kebutuhan. Apabila orang yang wajib diberi nafkah membutuhkan pembantu, maka dia (orang yang wajib memberi nafkah) wajib memberi nafkah kepada pembantunya.

Apabila orang tersebut memiliki istri, maka dia wajib memberi nafkah kepada istrinya, karena ini termasuk pemberian bantuan sesuai kebutuhannya. Apabila berlalu beberapa waktu dan dia tidak memberi nafkah kepada kerabat yang wajib diberi nafkah, maka nafkah tersebut tidak menjadi utang baginya, karena nafkah tersebut hanya wajib diberikannya ketika

dibutuhkan, sementara kebutuhan tersebut telah hilang bersamaan dengan berlalunya waktu.

Penjelasan:

Hadits di atas diriwayatkan oleh Ahmad, Al Bukhari dan Muslim dari jalur Abu Hurairah ﷺ dengan redaksi,

قَالَ رَجُلٌ: يَارَسُوْلَ اللهِ، أَيُّ النَّاسِ أَحَقُّ مِنِّى بِحُسْنِ الصُّحْبَةِ؟ قَالَ: أُمُّكَ، قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: أُمُّكَ، قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: أُمُّكَ، قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: أَبُوْكَ.

"Seorang laki-laki bertanya, 'Wahai Rasulullah, siapakah orang yang paling berhak kuperlakukan dengan baik?' Nabi menjawab, '*Ibumu*', Dia bertanya, 'Lalu siapa lagi?' Nabi menjawab, '*Ibumu*', Dia bertanya lagi, 'Lalu siapa lagi?' Nabi menjawab, '*Ibumu*', Dia bertanya lagi, 'Lalu siapa lagi?' Nabi menjawab, '*Ayahmu*'."

Muslim juga meriwayatkannya dengan redaksi, مَنْ أَبَرُّ؟ قَالَ: أُمُّكَ، "Siapakah orang yang paling berhak kulayani dengan baik?" Nabi menjawab, "*Ibumu.*"

Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Daud dan At-Tirmidzi dari jalur Bahz bin Hakim dari ayahnya dari kakeknya, dia berkata:

يَارَسُوْلَ اللهِ، مَنْ أَبَرُّ؟ قَالَ: أُمَّكَ، قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: أُمَّكَ، قَالَ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: أُمَّكَ، قَالَ: قُلْتُ ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: أَبَاكَ ثُمَّ الأَقْرَبُ فَالأَقْرَبُ.

"Wahai Rasulullah, siapakah orang yang paling berhak kuperlakukan dengan baik?" Nabi menjawab, "*Ibumu*," dia bertanya lagi, "Kemudian siapa lagi?" Nabi menjawab, "*Ibumu*," dia bertanya lagi, "Kemudian siapa lagi?" Nabi menjawab, "*Ibumu*." Aku berkata, "Kemudian siapa?" Nabi menjawab, "*Ayahmu, lalu yang paling dekat, lalu yang paling dekat.*"

Hadits ini juga diriwayatkan oleh Al Hakim dan dinilai Hasan oleh Abu Daud dari jalur Bahz.

Berkenaan dengan perkataan Asy-Syirazi, "Berdasarkan hadits yang diriwayatkan," bisa disimpulkan bahwa dia menyebutkan perkataan dengan tidak menyebut nama pelakunya yaitu dengan *shighat tamridh* yang biasa digunakan oleh An-Nawawi. Akan tetapi kami juga menggunakannya dan dalam hal ini kami mengikuti An-Nawawi dalam beberapa tempat dalam kitab ini (*Al Majmu*), karena hadits ini *muttafaq alaih* sehingga tidak masalah apabila menggunakan kalimat 'Diriwayatkan'.

Hukum: Apabila orang yang wajib memberi nafkah memiliki dua kerabat miskin; jika dia memiliki kelebihan harta dari harta yang digunakan untuk keperluan hidupnya sehari semalam, maka dia wajib memberi nafkah kepada keduanya. Sedangkan apabila dia tidak memiliki kelebihan harta untuk keduanya dan

hanya cukup diberikan kepada salah satunya, misalnya dia memiliki kedua orang tua miskin dan hanya bisa menafkahi salah satunya, maka dalam hal ini ada tiga pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Ibu lebih didahulukan, berdasarkan hadits Abu Hurairah dan Bahz bin Hakim yang telah disebutkan oleh pengarang dalam pasal ini, dimana di dalamnya kata "ibu" diulang sampai tiga kali lalu pada ucapan keempat disebut kata "ayah." Disamping itu, ibu adalah aurat dimana dia tidak bisa membela dirinya, sementara ayah bukanlah aurat, sehingga dia lebih didahulukan daripada ayah.

Pendapat Kedua: Ayah lebih didahulukan (lebih diutamakan), karena keduanya sama dalam status kepemilikan terhadap anak (yang menyebabkan sang anak lahir), akan tetapi ayah menyendiri dalam *ashabah* sehingga dia lebih utama, seperti halnya apabila dia lebih unggul dengan satu tingkatan. Selain itu, jika keduanya kaya, sementara sang anak miskin, maka yang wajib memberi nafkah adalah ayah, sehingga dia wajib didahulukan dalam hal pemberian nafkah.

Pendapat Ketiga: Keduanya sama, karena keduanya sama dalam status terhadap anak dan penisbatan kepadanya.

Cabang: Apabila seseorang memiliki ayah dan anak laki-laki miskin dan dia tidak bisa menafkahi salah satu dari keduanya, maka dalam hal ini ulama madzhab kami berselisih pendapat. Menurut Syaikh Abu Hamid, apabila anak laki-laki tersebut masih kecil, maka dia lebih berhak dinafkahi, karena nalurinya masih kurang dan hukumnya juga kurang. Sedangkan berkenaan dengan

ayah, adakalanya dia lumpuh atau gila sehingga nalurinya kurang, atau yang kurang hukumnya sementara nalurinya tidak. Apabila keduanya sama, misalnya sang anak sudah *baligh* tetapi lumpuh sehingga nalurinya kurang sementara hukumnya tidak, atau dia sudah mendekati *baligh* dan sehat sehingga nalurinya kurang, sementara ayah lumpuh atau gila, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Anak laki-laki lebih berhak didahulukan, karena kewajiban memberi nafkah kepada anak oleh ayah telah ditetapkan dalam Al Qur`an, sementara kewajiban memberi nafkah oleh anak hanya berdasarkan Ijtihad.

Pendapat Kedua: Ayah lebih didahulukan, karena kehormatannya lebih tinggi daripada kehormatan anak, dengan alasan bahwa ayah tidak dihukum *qishash* jika membunuh anaknya, sementara anak dihukum *qishash* apabila membunuh ayahnya.

Syaikh Abu Ishaq berkata: Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i tanpa perincian:

Pendapat Pertama: Anak laki-laki lebih didahulukan.

Pendapat Kedua: Ayah lebih didahulukan.

Akan tetapi Al Imrani menyebut pendapat ketiga yaitu bahwa keduanya sama, sehingga nafkah dibagi kepada keduanya karena tingkatan keduanya sama.

Cabang: Apabila seseorang memiliki ayah dan kakek miskin, sementara dia tidak bisa menafkahi salah satu dari

keduanya, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Ayah lebih didahulukan, karena dia lebih dekat. Disamping itu, dia lebih didahulukan dalam kewajiban memberi nafkah sehingga dia lebih didahulukan dalam kewajiban diberi nafkah.

Pendapat Kedua: Keduanya sama, sehingga nafkah dibagi kepada keduanya; karena ayah tidak menghalangi kewajiban memberi nafkah kepada kakek dan tidak mempersempit celah pemberian bantuan kepadanya. Oleh karena itu, nafkahnya dibagi pada keduanya, seperti halnya pembagian dua utang. Begitu pula apabila berkumpul antara anak laki-laki dengan anak lelaki dari anak laki-laki atau ibu dan ibunya ibu, dimana orang yang berkewajiban menafkahi hanya mampu menafkahi satu orang saja dari keduanya, maka yang berlaku adalah dua pendapat tadi.

Masalah: Tentang perkataan Asy-Syirazi, "Bagi orang yang wajib memberi nafkah kepada orang lain karena adanya hubungan kerabat." Penjelasannya adalah, bahwa apabila seseorang wajib memberi nafkah kepada kerabat, maka kewajibannya tersebut tidak ditentukan nilainya dan dia hanya wajib memberikan bantuan sesuai kebutuhan orang yang diberi bantuan, karena bantuan tersebut diberikan ketika dibutuhkan sehingga ditentukan sesuai kebutuhan.

Apabila kerabat yang diberi bantuan itu membutuhkan pembantu untuk membantunya, maka yang wajib memberi nafkah wajib memberi tunjangan kepada pembantu tersebut. Apabila yang dibantu memiliki istri, maka yang membantu wajib memberi

tunjangan kepadanya, karena yang demikian adalah termasuk memberi bantuan dengan sepenuhnya.

Orang yang membantu juga wajib memberi pakaian kepada orang yang dibantu, karena orang yang wajib memberi nafkah kepada orang lain, dialah juga yang wajib memberi pakaian kepadanya, seperti halnya istri. Apabila dia membutuhkan tempat tinggal, maka dia (yang membantu) wajib memberinya tempat tinggal, karena dia memang wajib membantu sesuai kebutuhan orang yang dibantu. Apabila berlalu beberapa waktu dimana seseorang tidak memberi nafkah kepadanya (kerabat yang dibantu), maka kewajiban tersebut gugur dengan berlalunya waktu tersebut, karena kewajiban memberi nafkah itu disesuaikan dengan kebutuhan, sementara kebutuhan tersebut telah hilang.

Cabang: Apabila orang yang wajib memberi nafkah kepada istri atau kerabatnya tidak mau memberi atau melarikan diri, maka hakim bisa memeriksa harta bendanya. Apabila harta tersebut termasuk jenis nafkah, maka nafkah diberikan dengan mengambil harta tersebut. Sedangkan jika harta tersebut bukan termasuk jenis nafkah; apabila bentuknya dirham dan dinar, maka hakim bisa menggunakannya untuk membeli makanan dan lauk pauk, lalu diberikan kepada orang yang wajib dinafkahi. Apabila hakim menemukan perabotan, maka dia bisa menjualnya lalu diberikan kepada orang yang wajib diberi nafkah.

Akan tetapi menurut Abu Hanifah, hakim tidak boleh menjual perabotan dan harta tak bergerak kecuali dalam satu kondisi, yaitu ketika seorang laki-laki datang kepada hakim lalu mengatakan, “Sesungguhnya si fulan yang sedang pergi memiliki barang atau tanah yang dipegang olehku, sementara istrinya ini

tidak diberi nafkah," maka dalam kondisi tersebut hakim boleh menjual barang dan tanah tersebut lalu hasil penjualannya diberikan kepada istri laki-laki yang sedang pergi tersebut sebagai nafkah baginya.

Sedangkan argumentasi kami adalah bahwa apabila dibolehkan menjual barang tanpa seizin orang yang berhak, maka dibolehkan pula menjual barang dan harta tak bergerak tanpa seizin pemiliknya, seperti halnya nafkah yang diberikan kepada istri.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila seseorang memiliki ayah miskin sekaligus gila atau miskin sekaligus lumpuh dan sang ayah perlu dipelihara dirinya (dengan dinikahkan), maka dia wajib memelihara diri ayahnya menurut pendapat yang telah di-*nash*. Akan tetapi Abu Ali meriwayatkan pendapat lain, yaitu bahwa sang anak tidak wajib melakukannya, karena sang ayah merupakan kerabat yang hanya berhak diberi nafkah sehingga tidak perlu dipelihara dirinya (dengan dinikahkan), seperti halnya anak laki-laki. Akan tetapi pendapat *madzhab* adalah pendapat pertama, karena sang ayah membutuhkannya dan akan membahayakan diri sang ayah jika dia tidak melakukannya, sehingga hukumnya wajib, seperti halnya nafkah.

Namun jika sang ayah fisiknya sehat dan kuat sementara kami katakan, bahwa sang anak wajib menafkahinya, maka dia wajib memelihara kehormatan ayahnya (dengan menikahkannya). Sedangkan apabila kami katakan, bahwa sang anak tidak wajib melakukan-

nya, maka berkenaan dengan keharusan memelihara kehormatan diri sang ayah ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak wajib menafkahinya sehingga tidak wajib pula memelihara kehormatan dirinya.

Pendapat Kedua: Dia wajib memelihara kehormatannya (ayahnya). Ini adalah pendapat Abu Ishaq. Karena apabila nafkah kepada sang ayah tidak wajib dilakukan oleh kerabat, maka nafkahnya itu diambil dari *Baitul Maal*. Dalam kasus ini, kewajiban memelihara kehormatan tidak wajib dengan menggunakan harta *Baitul Maal*, sehingga wajib atas kerabat.

Bagi anak yang wajib memelihara kehormatan ayahnya, dia boleh memilih; apakah akan menikahkannya dengan perempuan merdeka atau mencarikan pembantu perempuan sebagai selirnya. Akan tetapi dia tidak boleh menikahkannya dengan budak perempuan, karena dengan adanya kewajiban memelihara kehormatan, maka tidak perlu lagi menikahkannya dengan budak perempuan. Sang anak tidak boleh menikahkannya dengan nenek-nenek atau perempuan buruk rupa, karena hukum asal menikahkan adalah untuk mencari kenikmatan, sementara hal tersebut tidak akan diperoleh dari nenek-nenek atau perempuan yang buruk rupa.

Apabila dia menikahkannya dengan perempuan merdeka, atau pembantu perempuan yang dijadikan

selir lalu sang ayah merasa cukup, maka dia tidak perlu menikahkannya dengan perempuan merdeka. Si pembantu perempuan juga tidak perlu dikembalikan, karena yang berhak dilakukan karena kebutuhan, maka tidak wajib dikembalikan saat kebutuhannya hilang, seperti halnya seseorang menanggung nafkah satu hari lalu yang diberi nafkah itu menjadi kaya.

Apabila sang anak menikahkan ayahnya dengan perempuan merdeka, lalu sang ayah menthalaknya, atau mencarikan budak perempuan untuk dijadikan selirnya lalu sang ayah memerdekakannya, maka dia tidak wajib menggantinya, karena apa yang dilakukannya adalah memberikan bantuan untuk mencegah bahaya. Apabila sang anak diwajibkan memberi gantinya, maka itu bukan lagi memberi bantuan dan akan menimbulkan bahaya, sementara bahaya itu tidak boleh dihilangkan dengan bahaya.

Apabila si budak perempuan wafat di sisi sang ayah, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Sang anak tidak wajib memberi gantinya, karena dia tidak lagi berkewajiban membantu.

Pendapat Kedua: Sang anak wajib memberi gantinya, karena kepemilikannya telah hilang darinya tanpa kecerobohan sehingga dia wajib menggantinya; seperti halnya jika memberikan kepadanya nafkah satu hari lalu nafkah tersebut dicuri darinya (sang ayah).

Pasal: Apabila seorang anak perlu disusui, maka kerabatnya wajib menyusuinya, karena susuan untuk anak kecil hukumnya seperti nafkah untuk orang dewasa. Dan itu tidak wajib kecuali selama dua tahun penuh, hal ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ *"Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan."* (Qs. Al Baqarah [2]: 233).

Apabila sang anak termasuk istrinya tetapi dia tidak mau menyusui, maka dia tidak boleh dipaksa. Sedangkan menurut Abu Tsaur, dia boleh dipaksa, berdasarkan firman Allah, وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ *"Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan."* (Qs. Al Baqarah [2]: 233). Akan tetapi pendapat ini salah, karena apabila dia tidak dipaksa untuk memberi nafkah ketika sang ayah masih ada, maka dia juga tidak boleh dipaksa untuk menyusui. Apabila dia hendak menyusui, maka suaminya tidak boleh melarangnya, karena air susunya lebih cocok bagi yang disusui. Akan tetapi jika suaminya hendak melarangnya maka dia boleh melakukannya, karena dia berhak bersenang-senang dengan sang istri setiap saat kecuali pada waktu ibadah; jadi dia dibolehkan untuk tidak menyusuinya (jika sang suami melarangnya). Sedangkan apabila keduanya

sama-sama ridha apabila dia menyusuinya, maka harus ada tambahan nafkah untuknya? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Hukumnya wajib. Ini adalah pendapat Abu Sa'id dan Abu Ishaq, karena pada saat menyusui, dia membutuhkan lebih banyak nafkah daripada dalam kondisi lain.

Pendapat Kedua: Hukumnya tidak wajib, karena nafkahnya telah ditentukan sehingga tidak wajib ditambah, sebagaimana tidak wajibnya menambah nafkah makan untuknya.

Apabila perempuan yang menyusui itu mau menyusui sang anak dengan upah, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Tidak boleh. Ini adalah pendapat Syaikh Abu Hamid Al Isfirayini. Alasannya adalah, karena waktu menyusui yang diminta suami untuk digunakan bersetubuh dengannya boleh diberi kompensasi yaitu nafkah, sehingga dia (istri) tidak boleh mengambil kompensasi lain.

Pendapat Kedua: Boleh; karena menyusui adalah pekerjaan yang diperbolehkan meminta upah atasnya setelah bercerai, sehingga dibolehkan meminta upah atasnya sebelum bercerai, seperti yang berlaku dalam menenun. Apabila sang istri telah bercerai dengannya, maka suami tidak boleh memaksanya untuk menyusui, sebagaimana dia tidak boleh memaksanya sebelum bercerai.

Apabila perempuan yang menyusui minta upah sementara sang ayah tidak memiliki perempuan yang bisa menyusui tanpa upah, maka sang ibu lebih berhak atasnya, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ "*Kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu, maka berikanlah kepada mereka upahnya.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 6).

Apabila dia meminta lebih dari upah standarnya, maka sang ayah boleh melepas anak itu darinya dan menyerahkannya kepada perempuan lain, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ ﴿٦﴾ "*Dan jika kamu menemui kesulitan, maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 6).

Disamping itu, upah yang lebih banyak dari upah standar adalah seperti upah yang tidak ada. Oleh karena itu, apabila ditemukan air yang harganya lebih tinggi dari harga standar, maka itu dianggap tidak ada, sehingga boleh melakukan tayammum. Maka begitu pula yang berlaku dalam kasus ini.

Apabila dia meminta upah standar, sementara sang ayah memiliki perempuan yang mau menyusui tanpa upah atau tanpa upah standar, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Sang ibu lebih berhak mendapat upah standar, karena menyusui itu untuk hak

anak. Selain itu, air susu ibu lebih cocok dan lebih bermanfaat bagi sang anak. Karena dia rela mendapat upah standar, maka dia yang lebih berhak.

Pendapat Kedua: Ayah yang lebih berhak, karena menyusui anak kecil hukumnya seperti nafkah untuk orang dewasa. Apabila orang dewasa menemukan orang yang mau menafkahinya secara sukarela, maka sang ayah tidak wajib memberinya nafkah. Begitu pula apabila ditemukan orang yang mau menyusuinya secara sukarela, maka sang ayah tidak wajib membayar upah menyusui.

Apabila si perempuan mengklaim, bahwa sang ayah tidak menemukan selain dirinya, maka yang berlaku adalah ucapan sang ayah, karena dia mengklaim berhak mendapat upah standar padahal hukum asalnya adalah, dia tidak boleh mendapatkannya.

Penjelasan:

Hukum: Apabila seorang anak wajib menafkahi ayah dan kakeknya dari jalur ayahnya, atau kakeknya dari jalur ibunya, sementara ayah atau kakek perlu memelihara kehormatan dirinya dengan menikah, maka sang anak wajib menikahkannya apabila dia mampu melakukannya.

Ibnu Khairan berkata, "Ada pula pendapat lain yang menyatakan, bahwa sang anak tidak wajib melakukannya." Pendapat ini dinyatakan oleh Abu Hanifah. Alasannya adalah karena yang dibantu adalah kerabat, sehingga tidak wajib

menikahkannya, seperti halnya kewajiban anak laki-laki terhadap orang tuanya.

Sedangkan pendapat yang paling *shahih* adalah pendapat yang pertama, karena perbuatan tersebut diperlukan dan akan membahayakan yang bersangkutan apabila itu tidak dilakukan padanya, sehingga hukumnya wajib, seperti halnya pemberian nafkah dan pakaian. Ini berbeda dengan anak laki-laki, karena ayah lebih terhormat darinya, sehingga wajib baginya sesuatu yang tidak wajib bagi anak laki-laki.

Apabila sang ayah miskin dan masih sehat tetapi tidak bekerja: Jika kami katakan bahwa anaknya wajib memberi nafkah kepadanya, maka sang anak itu wajib menikahkannya. Sedangkan apabila kami katakan, bahwa itu tidak wajib, maka berkenaan dengan menikahkan sang ayah, ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Sang anak tidak wajib menikahkannya, karena sang ayah tidak wajib menafkahinya, sehingga sang anak pun juga tidak wajib menikahkannya, seperti halnya yang berlaku pada orang yang kaya.

Pendapat Kedua: Sang anak wajib menikahkannya, karena nafkah untuknya itu bisa diwajibkan dengan mengambil dari Baitul Maal, berbeda dengan menikahkan. Apabila sang anak wajib menikahkannya, maka dia boleh memilih apakah akan memberi ayahnya budak perempuan yang bisa disetubuhi atau memberinya harta untuk membeli budak perempuan atau sang anak membelikan budak perempuan untuknya atas izin darinya.

Pada masa kita sekarang, hanya ada satu pendapat, yaitu bahwa sang anak memberikan harta kepadanya untuk modal nikah atau digunakan untuk menikah dengan seizinnya.

Sang anak tidak boleh menikahkan ayahnya dengan budak perempuan, karena sang ayah tidak lagi membutuhkannya. Dia juga tidak boleh menikahkannya dengan perempuan yang buruk rupa atau nenek-nenek yang tidak bisa dinikmati (dengan cara disetubuhi), karena tujuan dari pernikahan itu tidak akan tercapai (yaitu mencari kenikmatan).

Apabila sang anak memberikan budak perempuan kepadanya atau memberinya harta untuk menikahi perempuan, lalu sang ayah menjadi kaya setelah itu, maka sang ayah itu tidak wajib mengembalikan harta tersebut, karena dia telah menerimanya dan telah menjadi miliknya.

Apabila sang ayah menthalak istrinya atau memerdekakan budak perempuan, maka sang anak tidak wajib menikahkan ayahnya untuk yang kedua kalinya, karena sang ayah telah menyia-nyiakan kesempatan tersebut.

Sedangkan jika sang istri atau budak perempuan itu wafat, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Sang anak tidak wajib menikahkan untuk kedua kalinya, karena yang wajib baginya adalah menikahkannya satu kali dan dia telah melakukannya.

Pendapat Kedua: Dia wajib menikahkannya. Inilah pendapat yang paling *shahih*, karena tidak ada rekayasa dalam perbuatan sang ayah yang menyia-nyiakan kesempatan tersebut.

Masalah: Tentang redaksi, "Apabila sang anak perlu disusui." Penjelasannya adalah, bahwa apabila seorang perempuan melahirkan seorang anak, maka dia wajib menyusuinya sampai kenyang, karena anak tersebut tidak bisa hidup kecuali dengan ASI tersebut. Apabila sang anak memiliki harta, maka ada upah dalam menyusuinya itu dengan menggunakan hartanya, sebagaimana wajib memberikan nafkah untuknya ketika sudah dewasa dengan menggunakan hartanya. Sedangkan apabila dia (sang anak) tidak memiliki harta, maka yang wajib membayar upah menyusui adalah orang yang wajib menafkahinya ketika dia sudah dewasa, sebagaimana firman Allah ﷻ,

فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ

"*Kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu, maka berikanlah kepada mereka upahnya.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 6).

Dimana sang anak tidak wajib disusui kecuali hanya dua tahun, ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ

"*Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 233).

Apabila sang anak dari istrinya, sementara sang ayah termasuk orang yang wajib menafkahinya, maka sang ibu tidak

boleh dipaksa untuk menyusuinya. Pendapat ini dinyatakan oleh Abu Hanifah dan Ahmad. Sedangkan menurut Abu Tsaur, sang ibu boleh dipaksa untuk menyusuinya.

Sementara menurut Malik, maka ada dua riwayat pendapat darinya berkaitan dengan masalah ini. Riwayat pendapat yang pertama adalah seperti pendapat Abu Tsaur, sedangkan riwayat kedua adalah riwayat yang masyhur darinya, yaitu jika sang istri dari kalangan bangsawan, maka dia tidak boleh dipaksa untuk menyusuinya, sedangkan jika dia dari kalangan rakyat biasa, maka dia boleh dipaksa untuk menyusuinya. Yang menjadi argumentasi kami adalah firman Allah ﷻ,

وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ ﴿٦﴾

"*Dan jika kamu menemui kesulitan, maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya.*" (Qs. Ath-Thalaaq [2]: 6).

Apabila sang ibu menolaknya, maka dia menemui kesulitan. Disamping itu, dia tidak dipaksa untuk menafkahi anaknya ketika ada sang ayah, maka begitu pula dengan menyusui.

Apabila hal ini telah ditetapkan, jika sang ibu menyusuinya secara sukarela, maka yang lebih utama bagi sang ayah adalah tidak melarangnya, karena menyusui itu merupakan hak anak, sementara ibunya lebih kasihan terhadapnya dan air susunya itu lebih bagus untuk sang anak. Lalu apakah sang ayah harus memberi uang nafkah lebih kepadanya? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak wajib melakukannya, karena nafkah untuk istri itu ditentukan sesuai kondisi suami. Apabila kami katakan, bahwa hukumnya wajib menambah uang nafkah

untuk menyusui, maka nafkahnya itu ditentukan sesuai kondisi sang ibu (sang istri), padahal itu tidak wajib bagi sang suami; seperti halnya jika sang istri banyak makan, dimana sang suami tidak wajib memberi uang belanja lebih terhadapnya.

Pendapat Kedua: Dia wajib melakukannya dengan menambah uang belanja. Ini adalah pendapat Abu Sa'id Al Ishthakhri dan Abu Ishaq Al Marwazi, pendapat ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ "*Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara ma'ruf.*" Dalam ayat ini, Allah menyuruh dengan mewajibkan pemberian nafkah. Dimana tidak ada manfaat dalam penyebutan kewajiban terhadap anak, kecuali wajibnya memberi tambahan. Kemudian disisi lain, pada umumnya perempuan yang menyusui itu membutuhkan makanan lebih banyak daripada perempuan yang tidak menyusui. Berdasarkan hal ini, maka hakim bisa menentukan jumlah tambahan yang pas sesuai pertimbangannya.

Apabila sang suami menyewa istrinya untuk menyusui, apakah akad sewa-menyewanya sah? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Hukumnya sah. Pendapat ini dinyatakan oleh Ahmad, karena setiap akad yang sah dilakukan antara suami dengan selain istri, maka akad tersebut juga sah jika dilakukan antara dia dengan istrinya, seperti halnya jual beli.

Pendapat Kedua: Hukumnya tidak sah. Inilah pendapat yang masyhur. Syaikh Abu Hamid dan Ibnu Ash-Shabbagh tidak menyebut pendapat lainnya.

Begitu pula jika seorang suami menyewa istrinya untuk melayani dirinya, karena suami berhak menikmatinya kapan saja kecuali pada waktu ibadah. Apabila sang istri menyewakan dirinya, maka dia tidak bisa menjalankan kewajibannya terhadap suaminya kecuali dengan meniadakan hak bersenang-senang darinya, sehingga hukumnya tidak sah. Seperti halnya jika seorang budak laki-laki menyewakan dirinya kepada majikan. Apabila kami berpendapat berdasarkan pendapat ini, lalu sang suami menyewanya untuk menyusui dengan kompesansi, kemudian dia (sang istri) menyusuinya, maka apakah dia berhak mendapat upah standar? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang diriwayatkan oleh Ibnu Ash-Shabbagh:

Pendapat Pertama: Dia tidak berhak mendapatkannya, karena jikalau dia berhak mendapatkan upah, maka dia dibolehkan melakukan akad sewa-menyewa untuk hal tersebut.

Pendapat Kedua: Dia berhak mendapatkannya. karena apa yang dilakukannya itu adalah jasa yang tidak wajib diserahkan. Apabila dia menyerahkannya dengan kompensasi, sementara kompensasinya itu tidak ada, maka dia wajib wajib mendapat kompensasi standar seperti halnya jasa-jasanya yang lain.

Cabang: Apabila seorang laki-laki bercerai dengan istrinya, sementara dia memiliki anak dari istri tersebut yang masih menyusui, maka dia tidak bisa memaksa istrinya itu untuk menyusui anak tersebut; karena dia tidak berhak memaksa untuk menyusuinya ketika status keduanya masih suami istri, maka begitu pula ketika status keduanya bukan lagi menjadi suami istri. Apabila istri mau menyusuinya secara sukarela (tanpa upah), maka sang ayah tidak boleh melarangnya, karena dia tidak bisa lagi

bersetubuh dengannya. Sedangkan apabila sang suami menyewa istrinya untuk menyusui anaknya tersebut, maka hukumnya sah, ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ

"*Kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu, maka berikanlah kepada mereka upahnya.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 6).

Alasan lainnya adalah, dia tidak bisa lagi bersetubuh dengannya. Ini berbeda apabila sang suami menyewanya ketika status keduanya masih suami istri. Apabila sang istri meminta upah standarnya, sementara sang ayah tidak menemukan perempuan lain yang bisa menyusui tanpa upah atau tanpa upah standar, maka dia wajib memberikan upah tersebut kepadanya dan dia tidak boleh melepasnya ketika dia (sang istri) sedang menyusui, karena menyusui adalah hak anak dan asi sang ibu lebih bermanfaat bagi sang anak dari pada asi perempuan lain.

Apabila sang istri meminta upah yang lebih tinggi dari upah standar, maka sang suami boleh melepasnya ketika sang istri itu sedang menyusui, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُۥٓ أُخْرَىٰ ﴿٦﴾ "*Dan jika kamu menemui kesulitan, maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 6). Apabila sang istri meminta upah yang lebih tinggi dari upah standar, maka dia telah menyulitkan dirinya sendiri.

Apabila sang istri meminta upah standar, sementara sang ayah itu menemukan perempuan yang mau menyusui anaknya tanpa upah standar atau tanpa upah sama sekali, maka dalam hal ini, ulama madzhab kami berselisih pendapat. Di antara mereka ada yang mengatakan, bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Sang istri lebih berhak menyusuinya dengan upah standar, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ "*Kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu, maka berikanlah kepada mereka upahnya.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 6). Dalam ayat ini tidak ada yang dibedakan. Selain itu, diriwayatkan pula dalam sebuah hadits, الأُمُّ أَحَقُّ بِكَفَالَةِ وَلَدِهَا مَا لَمْ تَتَزَوَّجْ "*Ibu lebih berhak menanggung anaknya selama dia belum menikah.*" Alasan lainnya adalah, bahwa menyusui adalah, hak anak dan asi sang ibu lebih bermanfaat baginya dan lebih baik, sehingga dia lebih berhak menyusuinya.

Pendapat Kedua: Sang ayah boleh melepasnya, berdasarkan firman Allah ﷻ, وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَىٰ ﴿٦﴾ "*Dan jika kamu menemui kesulitan, maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 6). *Ta'asur* adalah kesulitan dan kesusahan.

Al Qurthubi berkata, "Kata, '*Dan jika kamu menemui kesulitan*', yaitu berkenaan dengan upah menyusui, dimana suami tidak mau ibu dari bayi menyusuinya dan sang ibu juga tidak mau menyusuinya. Dalam kondisi demikian, suami tidak boleh memaksanya dan hendaknya dia mencari perempuan lain selain

ibu si anak yang mau menyusuinya." Ada pula yang mengatakan, bahwa artinya adalah, "Apabila kalian kesulitan dan berselisih, hendaklah sang suami mencari perempuan lain yang mau menyusui anaknya." Jadi, ayat tersebut berbentuk berita yang mengandung arti perintah.

Adh-Dhahhak berkata, "Apabila ibu tidak mau menyusui anaknya, maka sang suami itu bisa menyewa perempuan lain untuk menyusui anaknya. Apabila tidak ada perempuan yang mau menyusuinya, maka ibunya itu bisa dipaksa untuk menyusuinya dengan upah."

Kemudian Al Qurthubi menyebutkan tiga pendapat ulama dalam masalah ini.

Pendapat Pertama adalah pendapat ulama Malikiyyah, bahwa yang wajib menyusui anak adalah sang istri selama status suami istri masih berlaku. Kecuali apabila status sang istri adalah wanita bangsawan, maka yang bertanggung jawab adalah sang ayah, yaitu dia harus mencari perempuan lain yang mau menyusui anaknya dengan menggunakan hartanya.

Pendapat Kedua: Abu Hanifah berkata, "Sang ibu tidak wajib menyusui dalam kondisi apapun." Pendapat Ketiga: Sang istri wajib menyusui dalam kondisi apapun.

Al Qadhi Al Imrani dari golongan ulama madzhab kami mengatakan, "Apabila seorang laki-laki menemukan perempuan yang mau menyusui anaknya tanpa upah standar atau tanpa upah sama sekali, sementara ibu dari si anak meminta upah standar, maka dalam kasus ini dia mengalami kesulitan sehingga sang suami bisa melepasnya. Alasan lainnya adalah, bahwa nafkah menyusui anak kecil itu seperti nafkah untuk anak yang hampir

baligh. Apabila seorang ayah menemukan orang yang mau menafkahi anaknya yang hampir *baligh* secara sukarela, maka sang ayah tidak wajib menafkahinya. Begitu pula apabila dia menemukan perempuan yang mau menyusui anaknya secara sularela, maka sang ayah tidak wajib memberikan upah standar kepadanya.

Abu Ishaq Al Marwazi berkata, "Sang ayah boleh mengganti istrinya, menurut satu pendapat. Sedangkan menurut pendapat lain tidak ditemukan dalam kitab-kitab Imam Asy-Syafi'i."

Abu Hanifah berkata, "Sang ayah boleh menggantinya, akan tetapi hak ibu untuk dapat merawat sang anak tidak gugur, sehingga perempuan yang menyusui bisa datang lalu menyusuinya di hadapan sang ibu."

Sedangkan argumentasi kami adalah, bahwa pemeliharaan anak mengikuti penyusuan. Apabila hak ibu berupa penyusuan gugur, maka hak pemeliharaannya juga gugur.

Cabang: Apabila sang ayah mengklaim, bahwa dia menemukan perempuan yang mau menyusui anaknya tanpa upah, sementara kami katakan, bahwa dia boleh mengganti sang ibu (dari anak tersebut); apabila sang ibu membenarkannya, maka sang ayah bisa menggantinya (melepas anak tersebut darinya); sedangkan jika dia mendustakannya, maka yang berlaku adalah ucapan sang ayah dengan sumpahnya. Apabila sang ayah telah bersumpah, maka dia bisa melepas anaknya dari tangan si ibu lalu menyerahkannya kepada perempuan yang menyusuinya. Akan tetapi dia tidak boleh melarangnya untuk mengunjungi anaknya, ini

berdasarkan sabda Nabi ﷺ, لاَتُوَلَّهِ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا "*Janganlah seorang ibu dijauhkan dari anaknya.*"

Asy-Syirazi ﷺ **berkata: Pasal: Seorang majikan wajib menafkahi budak laki-lakinya dan budak perempuannya serta memberi keduanya pakaian. Hal ini berdasarkan riwayat Abu Hurairah** ﷺ **bahwa Nabi** ﷺ **bersabda,** لِلْمَمْلُوْكِ طَعَامُهُ وَكِسْوَتُهُ وَلاَ يُكَلَّفُ مِنَ الْعَمَلِ إِلاَّ مَا يَطِيْقُ **"*Budak harus diberi makan dan pakaian dan tidak boleh dibebani pekerjaan yang dia tidak mampu melakukannya.*"**

Majikan juga harus menafkahi budaknya dengan makanan pokok negeri setempat, karena makanan tersebut adalah makanan yang dikenal mereka. Apabila dia mengurus makanannya maka dianjurkan agar dia memberinya makanan dengan makanan pokok. Hal ini berdasarkan riwayat Abu Hurairah ﷺ **bahwa dia berkata: Abu Al Qasim** ﷺ **bersabda,** إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ خَادِمَهُ بِطَعَامٍ فَلْيَجْلِسْهُ مَعَهُ، فَإِنْ لَمْ يَجْلِسْهُ مَعَهُ فَلْيُنَاوِلْهُ أُكْلَةً أَوْ أُكْلَتَيْنِ، فَإِنَّهُ تَوَلَّى عِلاَجَهُ وَحَرَّهُ **"*Apabila salah seorang dari kalian didatangi pelayannya dengan membawa makanan, hendaklah dia duduk bersamanya. Apabila dia tidak duduk bersamanya hendaklah dia memberinya sesuap atau dua suap makanan, karena dialah yang menanggung pengobatan dan pemerdekaannya.*"**

Apabila dia memiliki budak perempuan yang sekaligus dijadikan gundik (selir), maka dianjurkan agar

dia berniat memberinya pakaian yang lebih baik dari pakaian yang diberikan kepada budak perempuan yang tugasnya hanya melayani saja, karena biasanya pakaian untuk gundik lebih bagus dari pakaian budak wanita pelayan.

Pasal: Seorang majikan tidak boleh membebankan kepada budak laki-laki dan budak perempuannya pekerjaan yang keduanya tidak mampu melakukannya. Hal ini berdasarkan sabda Nabi ﷺ, وَلاَ يُكَلِّفُهُ مِنَ الْعَمَلِ مَالاَ يُطِيْقُ وَلاَ يَسْتَرْضِعُ الْجَارِيَةَ إِلاَّ مَا فَضَلَ عَنْ وَلَدِهَا "*Dia tidak boleh membebankan kepadanya pekerjaan yang tidak mampu dilakukannya, dan budak perempuan tidak boleh diminta menyusui kecuali ASI yang merupakan sisa dari ASI yang diberikan kepada anaknya.*" Hal ini karena perbuatan tersebut akan membahayakan anak si budak perempuan tersebut.

Apabila budak laki-laki memiliki istri, maka sang majikan harus mengizinkannya untuk bersetubuh dengannya pada malam hari, karena pemberian izin untuk menikah ini mencakup pula pemberian izin untuk bersetubuh pada malam hari.

Apabila budak laki-laki atau budak perempuan sakit, atau buta, atau lumpuh, maka sang majikan wajib menafkahi keduanya, karena kewajiban menafkahi keduanya disebabkan karena kepemilikan. Apabila memberi nafkah wajib ketika masih kecil, maka dia juga wajib ketika si budak tersebut buta atau lumpuh. Sang majikan juga tidak boleh memaksanya memberikan

setoran harian, karena itu merupakan akad *mu'awadhah*, sehingga tidak bisa dipaksa, seperti halnya akad *kitabah*. Apabila si budak memintanya, maka dia tidak boleh memaksa majikannya, sebagaimana dia tidak boleh memaksanya ketika meminta akad *kitabah*. Apabila keduanya sepakat melakukannya, sementara si budak mempunyai pekerjaan, maka hukumnya dibolehkan, ini berdasarkan riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi ﷺ pernah dibekam oleh Abu Thaibah lalu beliau memberinya upah. Dalam hal ini, para budak harus meminta kepada majikannya agar meringankan setoran mereka. Sedangkan apabila si budak tidak memiliki pekerjaan, maka hukumnya tidak dibolehkan, karena si budak tidak mampu memberikan kepadanya dari jalan halal sehingga tidak dibolehkan.

Penjelasan:

Hadits Abu Hurairah yang pertama diriwayatkan oleh Ahmad dalam *Al Musnad*, Muslim dalam pembahasan memerdekakan budak dari Hajjaj dan pembahasan makanan dari Hafsh bin Umar, dimana disebutkan bahwa Nabi ﷺ bersabda,

وَلاَ يُكَلَّفُ مِنَ الْعَمَلِ مَا لاَ يُطِيْقُ.

"*Dan tidak membebankan kepadanya pekerjaan yang tidak mampu dilakukannya.*"

Sedangkan hadits Abu Hurairah kedua, dia diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim dalam pembahasan nadzar dan

sumpah dan Abu Daud dalam pembahasan makanan dari Abdullah bin Maslamah Al Qa'nabi. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ahmad dalam *Musnad*-nya dan juga para pengarang kitab *Sunan* dengan redaksi,

إِذَا أَتَى أَحَدَكُمْ خَادِمَهُ بِطَعَامِهِ -فَإِنْ لَمْ يَجْلِسْهُ مَعَهُ- فَلْيُنَاوِلْهُ لُقْمَةً أَوْ لُقْمَتَيْنِ أَوْ أَكْلَةً أَوْ أَكْلَتَيْنِ، فَإِنَّهُ وَلِّي حَرَّهُ وَعِلَاجَهُ.

"*Apabila salah seorang dari kalian didatangi pelayannya yang membawa makanan untuknya; jika dia tidak duduk bersamanya hendaklah dia memberinya dua suap atau dua suap makanan, karena dialah yang dapat menanggung pemerdekaan dan pengobatannya.*"

Sedangkan tentang hadits Abu Thaibah si tukang bekam, namanya adalah Dinar. Dia adalah *maula* Bani Haritsah. Haditsnya diriwayatkan oleh Al Bukhari dalam pembahasan jual beli dari riwayat Abdullah bin Yusuf; pembahasan *ijarah* dari Muhammad bin Yusuf dan Adam, dan juga pada pembahasan kedokteran dari Muhammad bin Muqatil. Muslim juga meriwayatkannya dalam pembahasan jual beli dari Ahmad bin Al Hasan, Yahya bin Ayyub, Qutaibah, Ali bin Hujr dan Muhammad bin Yahya bin Abi Umar. Abu Daud juga meriwayatkannya dalam pembahasan jual beli dari Al Qa'nabi. At-Tirmidzi juga meriwayatkannya dari Adi bin Hujr, dan Ath-Thabrani juga meriwayatkannya dalam *Al Jami'* dari Humaid Ath-Thawil.

Penjelasan Redaksional: Redaksi, "Apabila salah seorang dari kalian didatangi pelayannya," kalimat '*Khadim* (pelayan)' berlaku untuk laki-laki dan perempuan, orang merdeka atau budak.

Sedangkan redaksi, "*Ilaaj* (Pengobatannya)," maksudnya adalah menghilangkan perkara sulit darinya. Bahkan bebatuan pun kerap disebut dengan "*Ilaaj.*"

Sementara redaksi, "*Al Hurra* (pemerdekaan)," Yaitu merupakan bukit berbatu cadas berwarna hitam, yang merupakan sisa dari letusan gunung. Maksudnya di sini adalah, bahwa ini merupakan kiasan dari seseorang yang memikul perkara yang sulit.

Hukum: Seorang majikan wajib menafkahi pelayan dan memberinya pakaian, ini berdasarkan hadits Abu Hurairah tentang seorang laki-laki yang mengatakan, bahwa dirinya itu memiliki dinar, Nabi bersabda, "*Nafkahkanlah untuk dirimu sendiri.*" Laki-laki tersebut berkata, "Aku memiliki (satu dinar) lain" Nabi bersabda, "*Nafkahkanlah untuk anakmu.*" Lelaki tersebut berkata, "Aku memiliki (satu Dinar) lain," Nabi bersabda, "*Nafkahkanlah untuk keluargamu (istri).*" Lelaki tersebut berkata, "Aku memiliki (satu dinar) lain" Nabi bersabda, "*Nafkahkanlah untuk pembantumu.*"

Juga berdasarkan hadits Abu Hurairah bahwa Nabi ﷺ bersabda,

لِلْمَمْلُوْكِ طَعَامُهُ وَكِسْوَتُهُ وَلاَ يُكَلَّفُ مِنَ الْعَمَلِ إِلاَّ مَا يَطِيْقُ.

"*Budak harus diberi makan dan pakaian dengan baik dan tidak boleh dibebani pekerjaan yang tidak mampu dilakukannya.*"

Ini adalah *ijma'* yang tidak diperselisihkan para ulama. Apabila si pembantu tidak bekerja karena masih kecil atau sakit, atau sudah tua atau lumpuh, maka yang menafkahinya adalah sang majikan.

Sedangkan makanan yang harus diberikan adalah makanan pokok negeri setempat, berdasarkan sabda Nabi ﷺ,

أَطْعِمُوْهُمْ مِمَّا تَأْكُلُوْنَ وَأَلْبِسُوْهُمْ مِمَّا تَلْبَسُوْنَ.

"*Berilah mereka makan dengan makanan yang kalian makan dan berilah mereka pakaian dengan pakaian yang kalian pakai.*"

Apabila seorang pelayan membawakan makanan untuk majikan atau menyiapkannya, maka dianjurkan bagi sang majikan agar menyuruhnya untuk duduk bersamanya dan mengajak makan bersamanya. Hal ini berdasarkan riwayat Abu Hurairah bahwa Nabi ﷺ bersabda, فَلْيَجْلِسْهُ مَعَهُ أَوْ يُطْعِمْهُ لُقْمَةً أَوْ لُقْمَتَيْنِ "*Hendaklah dia menyuruhnya duduk bersamanya, atau memberinya makan dengan makanan tersebut baik satu atau dua suap.*"

Disamping itu, apabila seseorang menyiapkan makanan, pada umumnya dia menginginkan makanan tersebut, sehingga dianjurkan agar sang majikan memberinya makan dengan

makanan tersebut, sebagaimana disunahkan bagi orang yang membagi warisan agar menghadiri prosesi pembagian warisan tersebut. Lalu manakah yang lebih utama dari keduanya?:

Pertama: Yang lebih utama adalah menyuruhnya duduk bersamanya agar makan bersamanya, karena Nabi ﷺ yang memulai demikian. Disamping itu, apabila si pelayan makan bersama majikannya, maka dia akan makan sesuai kemampuannya.

Ada pula yang berpendapat, bahwa salah satu dari keduanya tidak lebih utama dari yang lainnya, sehingga apabila dia mau, maka dia bisa menyuruhnya duduk bersamanya, dan apabila dia mau, maka dia juga bisa memberinya makan; karena Nabi ﷺ memberi pilihan dalam masalah ini apakah akan duduk bersamanya atau memberinya sesuap atau dua suap makanan. Akan tetapi pendapat pertama lebih *shahih*. Demikianlah yang dinyatakan oleh ulama madzhab kami dalam kitab-kitab mereka. Apabila ada pendapat lain, maka itu disesuaikan dengannya. Juga sebaiknya sang majikan tidak dibebani sesuatu yang dia tidak mampu melakukannya terus menerus, bukan sesuatu yang dia tidak mampu selama satu hari atau dua hari atau tiga hari lalu dia tidak mampu lagi. Demikianlah yang dikatakan oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Umm*. *Wallahu A'lam.*

Asy-Syirazi رحمه الله berkata: Pasal: Bagi orang yang memiliki binatang ternak, dia wajib memberinya makan, ini berdasarkan riwayat Ibnu Umar رضي الله عنهما bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, عُذِّبَتْ اِمْرَأَةٌ فِي هِرَّةٍ، حَبِسَتْهَا حَتَّى مَاتَتْ جُوْعًا، فَدَخَلَتْ فِيْهَا النَّارَ -فَقِيْلَ لَهَا وَاللهُ أَعْلَمُ- لاَ أَنْتَ أَطْعَمْتَهَا وَسَقَيْتَهَا حِيْنَ

حَبِسَتْهَا، وَلاَ أَنْتَ أَرْسَلْتَهَا حَتَّى تَأْكُلَ مِنْ خَشَاشِ الأَرْضِ حَتَّى مَاتَتْ جُوْعًا

"Seorang perempuan disiksa karena seekor kucing yang dikurungnya sampai mati kelaparan lalu dia masuk Neraka," lalu dikatakan kepadanya, "Kamu tidak memberinya makan dan minum ketika kamu mengurungnya, dan kamu juga tidak membiarkannya mencari makan serangga tanah hingga dia mati kelaparan."

Dia tidak boleh membebaninya muatan yang tidak mampu dimuatnya, karena Nabi ﷺ melarang membebani budak dengan sesuatu yang dia tidak mampu melakukannya, sehingga binatang juga demikian. Susunya tidak boleh diperah kecuali sisa dari yang diberikan kepada anaknya, karena susu tersebut adalah makanan bagi si anak sehingga tidak boleh dilarang.

Pasal: Apabila seorang majikan menolak untuk memberi nafkah kepada budaknya atau binatang ternaknya, maka dia harus dipaksa untuk memberinya, sebagaimana dia harus dipaksa untuk memberi nafkah kepada istrinya. Apabila dia tidak memiliki harta, maka dia bisa menyewakannya jika bisa disewakan. Apabila dia tidak mampu melakukannya, maka bisa dijual sebagaimana dihilangkannya kepemilikan terhadap istrinya saat dia tidak mampu menafkahi keduanya.

Penjelasan:

Hadits pertama diriwayatkan oleh Muslim dalam *Shahih*-nya dari Abu Kuraib dalam pembahasan binatang dari jalur Abu

Hurairah. Dia juga meriwayatkannya dalam pembahasan tobat dari Muhammad bin Rafi' dan Abd bin Humaid dari jalur Abu Hurairah dengan redaksi seperti yang disebutkan Asy-Syirazi dan telah disebutkan pada pasal sebelumnya.

Penjelasan Redaksional: Redaksi "*Min Khasyasyi Al Ardhi,*" maksudnya adalah serangga tanah. Asal katanya adalah *Khasysya.* Susunan kalimat "*Khasysya Fi Asy-Syai-i,*" artinya adalah masuk ke dalamnya. Zuhair berkata, "Maka aku memasukinya di tengah-tengah tempat tinggi."

Dalam hadits Abdullah bin Unais disebutkan "Lalu dia keluar kemudian masuk ke tengah-tengah mereka." Dari kata ini pula maka setiap sesuatu yang masuk ke dalam hidung unta disebut "*Khasyasy.*"

Ibnu Syumail berkata, "*Khayasy* adalah ular kecil warna coklat yang lebih kecil dari ular Arqam."

Abu Khirah berkata, "*Khasyasy* adalah ular putih yang jarang sekali menyakiti."

Abu Ubaid berkata tentang hadits, "Seorang perempuan mengikat seekor kucing, tidak memberinya makan dan tidak membiarkannya makan serangga tanah," maksudnya adalah kutu dan sejenisnya.

Dalam *An-Nihayah* disebutkan, berkenaan dengan hadits ini, "Yaitu seranggga dan kutu. Bentuk tunggalnya adalah *Khasyasyah.* Dalam suatu riwayat disebutkan '*Min Khasyisyiha*' yang artinya sama. Diriwayatkan pula dengan huruf Ha' yang berarti tanaman kering. Akan tetapi riwayat ini keliru. Dikatakan

bahwa yang benar adalah *Khusyaisyun* yang merupakan bentuk *tashghir* dari *Khasyasy*."

Hukum: Bagi orang yang memiliki binatang ternak wajib memberinya makan, baik makanan pokoknya maupun bukan makanan pokoknya. Hal ini berdasarkan riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi ﷺ bersabda, اِطَّلَعْتُ فِي النَّارِ لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِي فَرَأَيْتُ امْرَأَةً فِيْهَا، فَسَأَلْتُ عَنْهَا، فَقِيْلَ: إِنَّهَا رَبَطَتْ هِرَّةً لَمْ تُطْعِمْهَا وَلَمْ تَسْقِهَا، وَلَمْ تَدَعْهَا تَأْكُلُ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ حَتَّى مَاتَتْ، فَعَذَّبَهَا اللهُ بِذَلِكَ، وَاطَّلَعْتُ فِي الْجَنَّةِ فَرَأَيْتُ امْرَأَةً مُوْمِسَةً (يَعْنِي زَانِيَةً) فَسَأَلْتُ عَنْهَا، فَقِيْلَ: إِنَّهَا مَرَّتْ بِكَلْبٍ يَلْهَثُ مِنَ الْعَطَشِ فَأَرْسَلَتْ إِزَارَهَا فِي بِئْرٍ ثُمَّ عَصَرَتْهُ فِي حَلْقِهِ فَغَفَرَ اللهُ بِذَلِكَ
"Aku masuk Neraka pada malam Isra' lalu aku melihat seorang perempuan di dalamnya, kemudian kutanyakan tentang perempuan tersebut. Maka dikatakan, bahwa dia adalah perempuan yang mengikat kucing, tidak memberinya makan dan minum dan juga tidak membiarkannya memakan serangga tanah sampai kucing tersebut mati, sehingga Allah menyiksanya karena hal tersebut. Kemudian aku masuk ke surga dan kulihat ada seorang pelacur, kemudian kutanyakan tentang perempuan tersebut. Maka dijawab bahwa dia adalah pelacur yang pernah melewati seekor anjing yang sedang menjulurkan lidahnya karena haus, lalu dia melepas selendang dan menurunkannya ke dalam sumur, kemudian dia memeras kain selendang tersebut hingga airnya masuk ke dalam kerongkongan anjing tersebut, maka Allah pun mengampuninya atas perbuatannya tersebut."

Rasulullah ﷺ memang melarang menyiksa binatang. Beliau bersabda, فِي كُلِّ كَبِدٍ حَرَّى أَجْرٌ "*Setiap hati yang basah (makhluk bernyawa) mendapat pahala (dengan memberinya makan).*"

Apabila kami katakan, bahwa tidak wajib menafkahi binatang ternak, maka kami telah menggugurkan kehormatannya. Jika binatang tersebut ada di kota, maka pemiliknya wajib memberinya makan. Sedangkan jika dia ada di padang pasir; apabila di tempat tersebut ada rumput yang bisa dimakan ketika digembalakan, maka dia tidak wajib memberinya makan, karena ketika di kota dia memang harus menyesuaikan dengan keadaan, sementara di padang pasir makanannya adalah rumput.

Para ulama Khurasan mengatakan, "Apabila binatang ternak tersebut bibir atasnya sobek, maka dia akan merasa cukup dengan makanan rumput dan tidak perlu makanan pokoknya. Sedangkan apabila bibir atasnya tidak sobek, maka dia tidak akan puas dengan digembalakan, tetapi harus diberi makanan pokok. Apabila tidak ada rumput yang bisa dimakannya, maka dia harus memberinya makan dengan makanan pokoknya.

Apabila binatang tersebut bisa dimakan, maka dia bisa menyembelihnya dan bisa pula menjualnya. Sedangkan apabila dia tidak bisa dimakan, maka dia juga bisa menjualnya. Apabila dia tidak mau melakukannya, maka penguasa harus memaksa agar memberi makan binatang tersebut, atau menjualnya atau menyembelihnya apabila dia bisa dimakan.

Penguasa harus menyediakan kandang ternak untuknya agar dia bisa memberinya makan di kandang tersebut dan mengobati penyakitnya dengan biaya dari pemiliknya. Penguasa juga harus menyediakan dokter hewan yang biasa merawat

binatang ternak milik orang-orang yang tidak mampu merawatnya, kemudian binatang tersebut dikembalikan kepada pemiliknya setelah sembuh. Atau jika tidak, maka penguasa harus memaksa sang pemilik untuk menjualnya. Akan tetapi menurut Abu Hanifah, pemiliknya tidak boleh dipaksa dan cukup disuruh dengan baik, sebagaimana yang dilakukan dalam *amar ma'ruf nahi munkar.*

Yang menjadi argumentasi kami adalah, bahwa nafkah tersebut wajib hukumnya. Apabila pemiliknya tidak mau menafkahi binatang ternaknya, maka penguasa harus memaksanya agar mau menafkahinya, seperti halnya yang berlaku dalam nafkah terhadap budak.

Apabila binatang tersebut memiliki anak, maka susunya tidak boleh diperah kecuali yang merupakan sisa dari susu yang diberikan kepada anaknya, karena susunya adalah makanan bagi anaknya sehingga tidak boleh melarangnya, sebagaimana yang telah kami katakan berkenaan dengan budak perempuan. *Wallahu A'lam*

Bab: *Al Hadhanah* (Pengasuhan)

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Apabila pasangan suami istri berpisah sementara keduanya memiliki anak yang sudah *baligh*, maka sang anak boleh memisahkan diri dari kedua orang tuanya, karena dia tidak perlu lagi dirawat dan dipelihara. Akan tetapi dianjurkan agar dia

tidak memisahkan diri dari kedua orang tuanya dan tidak memutuskan bakti kepada keduanya.

Apabila anaknya itu gadis, maka makruh jika dia memisahkan diri dari kedua orang tuanya; karena kalau dia memisahkan diri maka dikhawatirkan ada orang yang masuk menemuinya untuk mengganggunya.

Apabila keduanya memiliki anak gila atau anak kecil yang belum *mumayyiz*, yaitu yang usianya dibawah tujuh tahun, maka dia wajib dirawat dan dipelihara, karena apabila dia tidak dirawat maka dia akan terlantar dan mati.

Pasal: Pengasuhan oleh budak tidak sah, karena dia tidak mampu melakukan pengasuhan bersamaan dengan melayani majikannya. Pengasuhan ini juga tidak sah apabila dilakukan orang yang kurang waras pikirannya, karena dia tidak bisa melakukan pengasuhan dengan sempurna. Begitu pula jika ini dilakukan oleh orang fasik, karena dia tidak akan melakukan pengasuhan sebagaimana mestinya.

Alasan lainnya adalah, pengasuhan dilakukan untuk menghindarkan anak dari pengasuhan orang fasik, karena apabila si anak itu dirawat oleh orang fasik, maka dia akan tumbuh sesuai perangai orang fasik tersebut. Pengasuhan ini juga tidak sah jika dilakukan orang kafir terhadap orang muslim (yaitu apabila orang kafir yang merawat orang Islam).

Abu Sa'id Al Ishthakhri berkata, "Pengasuhan orang kafir atas orang Islam itu sah, berdasarkan

riwayat Abdul Hamid bin Salamah[1] dari ayahnya bahwa dia berkata: Ayahku masuk Islam, sementara ibuku tidak mau masuk Islam. Saat itu aku masih kecil. Kemudian keduanya mengadukan kasus keduanya kepada Nabi ﷺ. Maka Nabi bersabda, يَا غُلَامُ، اِذْهَبْ إِلَى أَيِّهِمَا شِئْتَ، إِنْ شِئْتَ إِلَى أَبِيْكَ، وَإِنْ شِئْتَ إِلَى أُمِّكَ، فَتَوَجَّهْتُ إِلَى أُمِّي، فَلَمَّا رَأَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعْتُهُ يَقُوْلُ: اَللَّهُمَّ اهْدِهِ فَمِلْتُ إِلَى أَبِى فَقَعَدْتُ فِي حِجْرِهِ "*Wahai bocah, pilihlah yang kamu suka dari keduanya. Andaikan kamu mau kamu boleh memilih ayahmu; dan jika kamu mau kamu juga boleh memilih ibumu.*" Maka aku pun memilih ibuku. Ketika Nabi ﷺ melihatku memilih ibuku, beliau bersabda, "*Ya Allah, berilah anak ini petunjuk.*" *Maka aku pun memilih ayahku dan duduk di pangkuannya.*"

Akan tetapi yang menjadi pendapat madzhab kami adalah pendapat pertama, karena pengasuhan itu disyariatkan untuk mengurus anak, sementara seorang anak muslim itu tidak layak diasuh orang kafir karena orang kafir akan mengganggu agamanya, dan ini termasuk bahaya terbesar.

Sedangkan tentang hadits tadi, hukumnya telah di-*nasakh* (dihapus), karena kaum muslimin sepakat

---

[1] Demikianlah yang tertulis dalam buku cetakan. Yang benar adalah Abdul Hamid bin Ja'far. Inilah yang kami jadikan acuan dalam Syarah ini. Kami menemukan banyak pakar fikih berpendapat bahwa Abu Ishaq adalah Ibnu Salamah, seperti Al Imrani yang menyatakan demikian dalam *Al Bayan*. Akan tetapi pendapat mereka salah. Yang benar adalah apa yang kami tulis disini. Sedangkan Abdul Hamid bin Salamah Al Anshari, ada yang berpendapat bahwa dia adalah Ibnu Yazid bin Salamah, seorang periwayat yang *majhul*. (Al Muthi'i)

bahwa anak kecil tidak boleh diserahkan kepada orang kafir.

Sedangkan apabila si perempuan tersebut menikah lagi, maka dia tidak berhak mengasuh anak tersebut. Hal ini berdasarkan riwayat Abdullah bin Amr bin Al Ash: أَنَّ اِمْرَأَةً قَالَتْ: يَارَسُوْلَ اللهِ، إِنَّ إِبْنِي هَذَا كَانَ بَطْنِي لَهُ وِعَاءً، وَثَدْيِي لَهُ سِقَاءً، وَحِجْرِي لَهُ حِوَاءً، وَإِنَّ أَبَاهُ طَلَّقَنِي وَأَرَادَ أَنْ يَنْزِعَهُ مِنِّي، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنْتَ أَحَقُّ بِهِ مَا لَمْ تَنْكِحِي "Seorang perempuan berkata, 'Wahai Rasulullah, sesungguhnya putraku ini, perutku adalah bejana baginya (sumber makanannya), ASI-ku adalah minumannya dan pangkuanku adalah pengayom baginya. Ayahnya telah menthalakku dan hendak memisahkan putraku ini dengan diriku', Rasulullah ﷺ bersabda, '*Engkau lebih berhak terhadapnya selama engkau belum menikah*'."

Disamping itu, apabila dia telah menikah, maka dia akan sibuk melayani suaminya, sehingga tidak bisa lagi merawat anak tersebut.

Apabila seorang budak merdeka, orang yang kurang waras menjadi normal kembali pikirannya, orang fasik menjadi orang adil dan orang kafir menjadi orang Islam, maka hak mereka berupa pengasuhan kembali lagi pada mereka, karena alasan pelarangannya telah hilang sehingga hak tersebut kembali lagi.

Apabila seorang perempuan dicerai, haknya berupa pengasuhan kembali lagi padanya. Sementara menurut Al Muzani, apabila thalaknya merupakan

thalak raj'i maka haknya tidak kembali lagi padanya, karena pernikahan masih tetap berlaku. Akan tetapi pendapatnya ini salah, karena hak si perempuan hanya gugur disebabkan nikah, karena dia akan sibuk melayani suaminya sehingga tidak bisa lagi merawat si anak. Dengan terjadinya thalak *raj'i*, maka persetubuhan menjadi haram sebagaimana diharamkan-nya persetubuhan karena talak *ba'in*. Dengan demikian maka pengasuhan kembali lagi padanya.

Pasal: Tidak ada hak asuh bagi laki-laki golongan *dzawul arham* yang tidak mendapat warisan; yaitu putra anak perempuan, putra saudara perempuan, putra saudara laki-laki dari jalur ibu, ayah dari ibu, paman dari jalur ibu, paman dari jalur ayah. Alasannya adalah karena pengasuhan itu hanya berlaku bagi perempuan disebabkan dia mengetahui cara merawat anak, atau hanya berlaku bagi orang yang hubungan kekerabatan-nya kuat disebabkan warisan dari kalangan laki-laki, sementara hal ini tidak ditemukan pada golongan *dzawul arham* dari golongan laki-laki. Hak asuh juga tidak berlaku bagi orang-orang yang dinisbatkan kepada mereka baik laki-laki maupun perempuan, karena jika hal tersebut tidak berlaku pada mereka disebabkan lemahnya kekerabatan mereka, maka tentunya hal tersebut lebih tidak berlaku lagi bagi orang-orang yang dinisbatkan kepada mereka.

Penjelasan:

Hadits Abdul Hamid bin Ja'far diriwayatkan dari ayahnya dari kakeknya Rafi' bin Sinaan yaitu Abu Al Hakam Al Anshari Al Ausi. Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dalam pembahasan thalak dari Ibrahim bin Musa Ar-Razi, An-Nasa'i dalam pembahasan thalak dari Mahmud bin Ghailan. Ahmad juga meriwayatkannya dengan redaksi:

أَخْبَرَنِي أَبِي، عَنْ جَدِّي، رَافِعِ بْنِ سِنَانٍ أَنَّهُ أَسْلَمَ وَأَبَتْ امْرَأَتُهُ أَنْ تُسْلِمَ، فَأَتَتِ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: ابْنَتِي، وَهِيَ فَطِيمٌ أَوْ شَبَهُهُ، وَقَالَ رَافِعٌ: ابْنَتِي، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اقْعُدْ نَاحِيَةً" وَقَالَ لَهَا: "اقْعُدِي نَاحِيَةً" فَأَقْعَدَ الصَّبِيَّةَ بَيْنَهُمَا، ثُمَّ قَالَ: "ادْعُوَاهَا"، فَمَالَتْ إِلَى أُمِّهَا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اللَّهُمَّ اهْدِهَا" فَمَالَتْ إِلَى أَبِيهَا فَأَخَذَهَا.

Ayahku mengabarkan kepadaku dari kakekku Rafi' bin Sinan bahwa dia masuk Islam, sementara istrinya tidak mau masuk Islam, lalu sang istri mendatangi Nabi ﷺ dan berkata, "Putriku ini masih disapih," lalu Rafi' berkata, "Dia juga putriku." Maka Nabi ﷺ bersabda kepada Rafi', "*Duduklah di sudut sana,*" kemudian beliau bersabda kepada istri Rafi', "Duduklah di sudut

sana." Lalu Nabi mendudukkan bocah perempuan tersebut di antara keduanya lalu bersabda, "*Panggillah dia!*." Ternyata bocah tersebut lebih memilih ibunya. Maka Nabi ﷺ bersabda, "*Ya Allah, berilah dia petunjuk*," lalu bocah tersebut memilih ayahnya. Maka sang ayah pun membawanya.

Redaksi ini disebutkan dalam suatu riwayat dari Abu Daud. Ada juga hadits yang sama dengan redaksi, فَجَاءَ بِابْنٍ لَهُ صَغِيْرٌ "Lalu dia datang dengan membawa putranya yang masih kecil." Hadits ini juga diriwayatkan dengan redaksi "Anak perempuan" oleh An-Nasa'i, Ibnu Majah dan Ad-Daraquthni. Akan tetapi dalam sanadnya terdapat banyak perbedaan dan redaksinya berbeda-beda sekaligus kacau. Dalam hal ini Ibnu Al Qaththan menguatkan riwayat dengan redaksi "Anak laki-laki." Ibnu Al Mundzir berkata, "Para periwayat hadits tidak menganggapnya sah dan sanadnya masih diperbincangkan."

Aku mengatakan, "Hadits ini di-*shahih*-kan oleh Al Hakim. Ad-Daraquthni mengatakan, bahwa anak perempuan yang disuruh memilih bernama Umairah."

Ibnu Al Jauzi berkata, "Riwayat yang menyebutkan bahwa anak tersebut adalah bocah laki-laki lebih sah."

Ibnu Al Qaththan berkata, "Seandainya riwayat yang menyebutkan, bahwa anak tersebut adalah bocah perempuan, maka bisa jadi ada dua kisah karena orang-orang yang meriwayatkannya berbeda-beda."

Para kritikus hadits berselisih pendapat tentang Abdul Hamid bin Ja'far. Ibnu Hajar mengatakan dalam *At-Taqrib*, "*Shaduq*, tetapi dia dituduh berpaham Qadariyah dan terkadang keliru dalam meriwayatkan."

Adz-Dzahabi berkata dalam *Al Mizan*, "Abdul Hamid bin Ja'far meriwayatkan dari ayahnya, Nafi' dan Muhammad bin Amr bin Atha', sementara yang meriwayatkan darinya adalah Yahya Al Qaththan, Abu Aashim dan beberapa periwayat lainnya."

An-Nasa'i berkata, "Dia tidak bermasalah." Pendapat ini juga dinyatakan oleh Ahmad.

Ibnu Ma'in berkata, "*Tsiqah.*" Akan tetapi Ats-Tsauri mengkritiknya karena dia ikut memberontak bersama Muhammad bin Abdullah.

Abu Hatim berkata, "Haditsnya tidak bisa dijadikan hujjah."

Ada yang mengatakan, bahwa dia berpaham Qadariyyah. *Wallahu A'lam.* Memang benar, bahwa Ali bin Al Madini mengatakan, "Dia berpaham Qadariyyah. Akan tetapi menurut kami dia *tsiqah*, meskipun Sufyan menilainya *dha'if.*"

Sedangkan hadits Abdullah bin Amr, itu diriwayatkan oleh Ahmad dengan redaksi,

أَنَّ اِمْرَأَةً قَالَتْ: يَارَسُوْلَ اللهِ، إِنَّ إِبْنِي هَذَا كَانَ بَطْنِي لَهُ وِعَاءً، وَثَدْيِي لَهُ سِقَاءً، وَحِجْرِيْ لَهُ حِوَاءً، وَإِنَّ أَبَاهُ طَلَّقَنِي وَأَرَادَ أَنْ يَنْزِعَهُ مِنِّي، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنْتَ أَحَقُّ بِهِ مَا لَمْ تَنْكِحِي.

"Seorang perempuan berkata, "Wahai Rasulullah, putraku ini, perutku adalah bejana baginya, pangkuanku adalah tempat berlindungnya dan air susuku adalah air minumnya. Akan tetapi

ayahnya mengklaim bahwa dia berhak merebutnya dariku." Maka Nabi ﷺ bersabda, "*Kamu lebih berhak terhadapnya selama kamu belum menikah.*"

Abu Daud juga meriwayatkan hadits ini dalam pembahasan thalak dari Muhammad bin Khalid, akan tetapi dengan redaksi, "Ayahnya menthalakku dan mengklaim, bahwa dia bisa merebutnya dariku."

Hadits ini juga diriwayatkan oleh Al Baihaqi dan Al Hakim dan dinilai *shahih* olehnya. Ini berasal dari hadits Amr bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya.

Penjelasan Redaksional: Kalimat *hadhanah* merupakan kata yang diambil dari kata *hidhn*, yaitu bagian di bawah ketiak sampai bagian badan sekitar pinggul. Ada pula yang mengatakan, bahwa itu adalah dada dan dua lengan atas serta bagian tubuh di antara keduanya. Bentuk pluralnya adalah *ahdhan*. Dari kalimat inilah lahir kalimat *ihtidhan*, yaitu mengangkat sesuatu lalu membawanya di atas pangkuan, seperti halnya perempuan yang menggendong anaknya di salah satu pinggangnya. Dalam sebuah hadits disebutkan, bahwa seseorang datang dengan menggendong salah satu putra dari anak perempuannya.

Hidhn juga berarti lambung. Dalam hadits Usaid bin Hudhair disebutkan bahwa dia berkata kepada Amir bin Ath-Thufail, "Keluarkanlah tanggunganmu agar tidak hilang apa yang ada di dadamu." *Muhtadhin* adalah *hadhin*.

Al Kumait berkata:

كَمَا خَامَرَتْ فِي حَضْنِهَا أُمُّ عَامِرٍ # لَدَى الْحَبْلِ حَتَّى غَالَ أَوْسٌ عِيَالَهَا

Sebagaimana Ummu Amir (kuda) tetap berada di pangkuannya #

Dengan diikat tali sampai serigala memangsa anak-anaknya

Kalimat *hidhnallaili* adalah dua sisi malam, sedangkan *Hidhnul Jabali* adalah tempat yang menarik di bukit. Dalam hadits Ali disebutkan, "Tetaplah kalian di dua sisi kamp." *Hidhnuth-Thair* adalah telor burung.

Al Jauhari berkata, "*Hidhnuth-Thair* adalah telor burung yang diletakkan di bawah kedua sayapnya. Begitu pula perempuan yang menggendong anaknya. Burung merpati adalah *hadhin*, sementara nama tempat adalah *mahdhan*. *Mihdhanah* adalah sarang burung merpati yang terbuat dari tanah liat seperti nampan besar. *Hadhana Ash-Shabiyyu Yahdhunuhu Hadhnan*, artinya adalah mengasuhnya. *Hadhin* dan *hadhinah* adalah orang yang diberi tugas menjaga dan mengasuh anak.

Dalam hadits Urwah bin Az-Zubair disebutkan, "Aku kagum dengan orang-orang yang menuntut ilmu sampai berhasil lalu mereka menjadi pengasuh anak-anak raja." *Hudhdhan* adalah kata plural dari *hadhin*, karena orang yang mengasuh dan mendidik mendekap anak yang diasuhnya di pangkuannya. Oleh karena itu, perempuan yang mengasuh anak disebut *hadhinah*. *Hadhanah* adalah perbuatannya (pengasuhan).

Hukum: Apabila seorang istri dithalak sementara dia memiliki anak apabila anak tersebut *baligh*, maka dia tidak boleh dipaksa untuk tinggal bersama salah satu dari keduanya dan dia boleh memilih tinggal sendirian. Hanya saja dianjurkan agar dia tidak tinggal sendirian supaya baktinya kepada orang tuanya itu tidak putus.

Lalu apakah dilarang baginya tinggal sendirian. Dalam hal ini harus ditinjau terlebih dahulu; apabila anak tersebut laki-laki, maka dia tidak dilarang untuk tinggal sendirian. Sedangkan apabila anak tersebut perempuan; jika dia gadis, maka dia dilarang memisahkan diri dari kedua orang tuanya, karena dia belum pengalaman perihal laki-laki dan dikhawatirkan akan tertipu oleh laki-laki. Sedangkan jika anak tersebut janda, maka dia tidak dilarang memisahkan diri dari kedua orang tuanya, karena dia telah pengalaman perihal laki-laki dan tidak takut akan tertipu olehnya.

Malik berkata, "Anak perempuan wajib untuk tidak memisahkan diri dari kedua orang tuanya sampai dia menikah dan digauli suaminya."

Sedangkan argumentasi kami adalah bahwa apabila anak perempuan telah *baligh*, maka dia tidak perlu lagi dirawat kedua orang tuanya sehingga dia boleh tinggal sendirian. Seperti halnya apabila dia telah menikah lalu dicerai suaminya. Sedangkan apabila sang anak masih kecil tetapi belum *mumayyiz* —yaitu usianya dibawah 7 tahun—, atau sudah dewasa tetapi gila atau lemah akalnya, maka dia wajib diasuh orang tuanya, karena jika dia ditinggal sendirian, maka dia akan terlantar.

Pengasuhan anak tidak sah apabila dilakukan oleh orang yang akalnya kurang dan orang gila, karena dia tidak layak

melakukan pengasuhan. Pengasuhan juga tidak sah apabila dilakukan orang fasik, karena dikhawatirkan anak yang diasuh akan tumbuh sesuai watak dan perangainya.

Apabila salah satu dari kedua orang tua beragama Islam, maka anak tersebut dihukumi muslim dan tidak boleh diasuh orang kafir.

Abu Sa'id Al Ishthakhri berkata, "Orang kafir boleh mengasuh orang Islam, berdasarkan hadits Abdul Hamid bin Ja'far dari ayahnya yang telah kami sebutkan jalur-jalur riwayatnya tadi." Akan tetapi Asy-Syirazi mengatakan, bahwa hadits tersebut *mansukh*.

Kami katakan, "Sesungguhnya hadits ini dijadikan dalil oleh orang-orang yang berpendapat bahwa pengasuhan oleh ibu yang kafir itu hukumnya sah. Di antara ulama yang berpendapat seperti ini adalah Abu Hanifah dan para pengikutnya, Ibnu Al Qasim Al Maliki dan Abu Tsaur. Sementara menurut jumhur ulama, bahwa perempuan kafir itu tidak boleh mengasuh anaknya yang muslim."

Jumhur ulama mengomentari hadits di atas, bahwa statusnya masih diperbincangkan dan *mudhtharib*. Akan tetapi hadits ini dengan sanad dan jalur riwayatnya layak dijadikan dalil. Hanya saja status *mudhtharib* menghalanginya untuk dijadikan hujjah, yaitu kekafiran ibu dan adanya hak pilih bagi si anak. Dua unsur inilah yang menjadi sumber pengambilan hukum. Barangkali argumentasi pengarang berkenaan dengan di-*nasakh*-nya hadits ini adalah dengan dalil-dalil umum, seperti firman Allah ﷻ,

وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾

"*Dan Allah sekali-kali tidak akan memberi jalan kepada orang-orang kafir untuk memusnahkan orang-orang yang beriman.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 141).

Juga seperti hadits, الإِسْلَامُ يَعْلُو "*Islam itu tinggi.*"

Ibnul Qayyim menjadikan ayat, يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا "*Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka,*" sebagai dalil bahwa anak yang diasuh boleh memilih atau diadakan undian untuk sesuatu yang lebih bermaslahat baginya. Dan meskipun ada opsi atau penentuan atau undian, perkara itu tetap dibatasi dengan firman Allah ﷻ, قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا "*Peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka.*"

Diriwayatkan dari gurunya yaitu Ibnu Taimiyyah bahwa dia berkata: Dua orang tua memperebutkan seorang anak di hadapan hakim lalu hakim menyuruh sang anak memilih salah satu dari keduanya, lalu sang anak memilih ayahnya. Lalu ibunya berkata kepada hakim, "Tanyakan kepadanya mengapa dia memilih ayahnya?," lalu hakim menanyakan kepada anak tersebut. Maka sang anak menjawab, "Ibuku mengirimku setiap hari kepada guru dan ulama lalu keduanya memukulku, sementara ayahku membiarkan aku bermain-main dengan anak-anak." Maka hakim memutuskan, bahwa anak tersebut ikut ibunya. Pendapat ini dipilih oleh Ibnu Taimiyyah.

Apabila syariat Islam memperhatikan urusan pengasuhan anak yang masih kecil, maka tidak diragukan lagi bahwa Islam tentunya lebih memperhatikan agar anak tidak jatuh dalam genggaman orang kafir, karena apabila sang anak jatuh ke dalam

genggaman orang-orang kafir, maka akan membahayakan dunia dan akhiratnya. Oleh karena itu, maka jelaslah kesalahan Abu Sa'id Al Isthakhri, Abu Hanifah dan para pengikutnya, Ibnu Al Qasim dan Abu Tsaur.

Al Imrani berkata, "Pengasuhan adalah untuk kemaslahan anak. Oleh karena itu, seorang anak tidak boleh diasuh orang kafir, karena apabila dia diasuh orang kafir, maka dikhawatirkan agamanya akan diganggu (dimurtadkan)." Kemudian dia berkata, "Sedangkan tentang hadits tersebut, itu tidak dikenal di kalangan ulama hadits. Dan kalaupun dia *shahih*, maka bisa ditafsirkan bahwa Nabi ﷺ memberitahukan, bahwa anak tersebut akan memilih ayahnya. Oleh karena itu, beliau menyuruh anak tersebut memilih. Dengan demikian, maka dia hanya khusus berlaku bagi anak tersebut dan tidak berlaku bagi anak-anak lain."

Cabang: Apabila seorang perempuan menikah maka hak asuhnya gugur. Pendapat ini dinyatakan oleh Malik dan Abu Hanifah. Sementara menurut Al Hasan Al Bashri, haknya tidak gugur, berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ

"*Anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu dari istri yang telah kamu campuri.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 23).

Disamping itu, Nabi ﷺ menikahi Ummu Salamah yang saat itu memiliki anak perempuan bernama Zainab yang ikut tinggal bersamanya.

Ibnu Abbas meriwayatkan bahwa Ali dan Ja'far bin Abi Thalib serta Zaid bin Haritsah berselisih pendapat tentang hak asuh putri Hamzah bin Abdul Muthalib. Kemudian mereka mengadu kepada Nabi ﷺ. Lalu Ja'far berkata, "Aku lebih berhak mengasuhnya karena aku putra pamannya dan bibinya menjadi istriku." Lalu Ali berkata, "Aku juga lebih berhak terhadapnya karena aku putra pamannya dan putri Rasulullah ﷺ menjadi istriku." yaitu putri dari putra pamannya. Zaid juga berkata, "Aku lebih berhak mengasuhnya karena dia putri saudara laki-lakiku." Rasulullah ﷺ memang mempersaudarakan antara Zaid bin Haritsah dan Hamzah. Maka beliau memutuskan, bahwa anak tersebut dirawat bibinya dari jalur ibu. Beliau bersabda, "*Bibi dari jalur ibu adalah ibu.*" Lalu beliau memutuskan, bahwa anak tersebut diasuh bibinya dari jalur ibu yang telah menikah.

Dalil kami adalah, hadits riwayat Abdullah bin Amr: أَنَّ اِمْرَأَةً قَالَتْ: يَارَسُوْلَ اللهِ، إِنَّ إِبْنِي هَذَا كَانَ بَطْنِي لَهُ وِعَاءً، وَثَدْيِي لَهُ سِقَاءً، وَحِجْرِي لَهُ حِوَاءً، وَإِنَّ أَبَاهُ طَلَّقَنِي وَأَرَادَ أَنْ يَنْزِعَهُ مِنِّي، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنْتِ أَحَقُّ بِهِ مَا لَمْ تَنْكِحِي. "Seorang perempuan menemui Nabi ﷺ lalu berkata, 'Wahai Rasulullah, sesungguhnya putraku ini, perutku adalah bejana baginya (sumber makanannya), ASI-ku adalah minumannya dan pangkuanku adalah pengayom baginya. Ayahnya telah menthalakku dan hendak memisahkan putraku ini dengan diriku', Nabi bersabda, '*Engkau lebih berhak terhadapnya selama engkau belum menikah*'."

Abu Hurairah ﷺ meriwayatkan bahwa Nabi ﷺ bersabda, الأُمُّ أَحَقُّ بِوَلَدِهَا مَا لَمْ تَتَزَوَّجْ "*Ibu lebih berhak terhadap anaknya selama dia belum menikah.*"

Disamping itu, apabila dia telah menikah, maka suaminya berhak menggaulinya kecuali pada waktu ibadah. Oleh karena itu, dia tidak bisa mengasuh anaknya. Sedangkan berkenaan dengan ayat tadi, yang dimaksud adalah apabila ayahnya tidak ada atau sang ayah tetapi tidak merelakannya. Sedangkan berkenaan dengan Zainab dan putri Hamzah, saat itu tidak ada perempuan yang berhak mengasuhnya dari perempuan yang tidak bersuami.

Apabila hal ini telah ditetapkan; apabila seorang istri dithalak dengan thalak *ba'in* atau *raj'i*, maka hak asuhnya kembali kepadanya. Akan tetapi menurut Malik, hak asuhnya itu tidak kembali kepadanya.

Abu Hanifah dan Al Muzani berkata, "Apabila thalaknya itu *ba'in*, maka hak asuh sang anak kembali kepadanya. Sedangkan jika thalaknya itu *raj'i*, maka hak asuhnya tidak kembali kepadanya (si istri), karena hubungan suami istri masih tetap berlaku."

Argumentasi kami adalah, bahwa haknya gugur disebabkan dia telah disetubuhi suaminya, sementara suami itu tidak bisa menggaulinya setelah thalak *ba'in* dan thalak *raj'i*. Oleh karena itu, hak asuhnya kembali lagi kepadanya (si istri tadi).

Apabila seorang budak menjadi merdeka atau orang gila menjadi berakal atau orang fasik menjadi adil atau orang kafir menjadi orang Islam, maka hak asuh kembali kepada mereka, karena hak asuh itu hilang lantaran sebab tertentu, sementara sebab tersebut telah hilang sehingga hak tersebut kembali lagi pada mereka.

Masalah: Perkataan Asy-Syirazi, "Tidak ada hak asuh bagi laki-laki golongan *dzawul arham* yang tidak mendapat warisan."

Pernyataan ini benar. Contohnya adalah seperti putra saudara perempuan, putra saudara laki-laki seibu, ayah dari ibu, bibi dari jalur ibu, putra paman dari jalur ayah, karena dia laki-laki yang tidak mendapat warisan sehingga mirip orang lain.

Asy-Syirazi berkata, "Tidak asuh tidak dimiliki putra dari anak perempuan." Pernyataan ini tidak diasumsikan untuk hak asuh bagi anak kecil dan hanya diasumsikan untuk hak asuh bagi orang dewasa dan orang gila; karena kami telah mengatakan bahwa wajib mengasuhnya sebagai wajib mengasuh anak kecil. Hak asuh juga tidak berlaku bagi laki-laki dan perempuan yang dinisbatkan kepada para lelaki tersebut, sebab jika pengasuhan itu tidak berlaku bagi mereka, maka pengasuhan itu pun tidak berlaku bagi orang-orang yang dinisbatkan kepada mereka.

Asy-Syirazi berkata: Pasal: Apabila berkumpul beberapa perempuan yang memiliki hak asuh, maka ibu lebih berhak daripada lainnya. Hal ini berdasarkan riwayat Abdullah bin Amr bin Al Ash bahwa Nabi ﷺ bersabda, أَنْتِ أَحَقُّ بِهِ مَا لَمْ تَنْكِحِي "*Kamu lebih berhak terhadapnya selama kamu belum menikah.*" Alasan lainnya adalah, ibu lebih dekat terhadap anaknya dan lebih sayang terhadapnya, kemudian hak asuh tersebut beralih kepada ibu dari sang ibu yang mendapat warisan, karena dia berserikat dengan ibu dalam status anak dan warisan tersebut. Dan dalam kasus ini, didahulukan yang paling dekat dan seterusnya yang paling dekat. Dalam hal ini didahulukan sang ibu dari ayah meskipun dekat, karena statusnya sebagai ibu itu

lebih kuat. Selain itu, dia lebih kuat dalam masalah warisan daripada ibu dari ayah, karena dia tidak gugur dengan adanya ayah, sementara ibu dari ayah gugur dengan adanya ibu.

Apabila tidak ada orang yang bisa melakukan pengasuhan dari kalangan ibunya ibu, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i. Dalam *qaul qadim*, Asy-Syafi'i mengatakan, "Hak asuh beralih kepada saudara perempuan dan bibi dari jalur ibu, karena keduanya didahulukan atas ibunya ibu." Hal ini berdasarkan riwayat Al Barra` bin Azib ﷺ, bahwa Nabi ﷺ menetapkan bahwa yang mengasuh putri Hamzah adalah bibinya dari jalur ibu. Beliau bersabda, الْخَالَةُ بِمَنْزِلَةِ الأُمِّ "*Bibi dari jalur ibu adalah seperti ibu.*"

Disamping itu, bibi dari jalur ibu hukumnya dinisbatkan kepada ibu, sementara ibu dari ayah dinisbatkan dinisbatkan kepada ayah. Ibu memang didahulukan atas ayah sehingga orang yang dinisbatkan kepadanya didahulukan atas orang yang dinisbatkan kepada ayah. Selain itu, saudara perempuan sama dengan anak dalam hubungan rahim, sementara ibunya ayah itu tidak sama-sama dengannya dalam rahim, sehingga dia didahulukan atasnya. Berdasarkan hal ini, maka yang memiliki hak asuh adalah saudara perempuan seayah dan seibu, kemudian saudara perempuan seibu, lalu bibi dari jalur ibu, kemudian ibu dari ayah, lalu saudara perempuan seayah, dan kemudian bibi dari jalur ayah.

Sedangkan dalam *qaul jadid*, Asy-Syafi'i mengatakan, "Apabila ibu dari ibu tidak ada, maka hak asuh beralih kepada ibunya ayah." Inilah yang *shahih*, karena nenek itu mendapat warisan, sehingga didahulukan atas saudara perempuan dan bibi dari jalur ibu seperti ibunya ibu. Berdasarkan hal ini, maka hak asuh itu dipegang oleh ibunya ayah, lalu ibunya ibu dan seterusnya ke atas, yang paling dekat dan yang paling dekat. Mereka didahulukan atas ibunya kakek, sebagaimana ayah didahulukan atas kakek.

Apabila ibunya ayah tidak ada, maka hak asuh itu beralih kepada ibunya kakek, lalu ibunya ibu dan seterusnya ke atas, kemudian beralih lagi dari ibunya ayah dari kakek. Apabila ibu kedua orang tua tidak ada, maka hak asuhnya beralih kepada saudara-saudara perempuan. Mereka didahulukan atas bibi dari jalur ibu dan bibi dari jalur ayah, karena mereka sama-sama bersama anak dalam hubungan rahim dan berserikat dalam nasab. Dalam hal ini, saudara perempuan seayah dan seibu didahulukan, lalu saudara perempuan seayah, kemudian saudara perempuan seibu.

Abu Al Abbas bin Suraij berkata, "Saudara perempuan seibu didahulukan atas saudara perempuan seayah, karena salah satu dari keduanya dinisbatkan kepada ibu, sementara yang lainnya dinisbatkan kepada ayah, sehingga yang dinisbatkan kepada ibu itu didahulukan atas yang dinisbatkan kepada ayah, sebagaimana ibu didahulukan atas ayah." Namun pendapat ini salah, karena saudara perempuan seayah

itu lebih kuat posisinya dari saudara perempuan seibu dalam masalah warisan dan menjadi *ashabah* bersama anak-anak perempuan. Disamping itu, saudara perempuan seayah itu dapat menggantikan saudara perempuan seibu dalam masalah warisan, sehingga dia juga menggantikannya dalam pengasuhan.

Apabila saudara-saudara perempuan tidak ada, maka hak asuh beralih kepada para bibi dari jalur ibu. Mereka didahulukan atas bibi dari jalur ayah, karena bibi dari jalur ibu sama dengan bibi dari jalur ayah dalam tingkatan dan tidak mendapat warisan serta mereka itu dinisbatkan kepada ibu. Bibi dari jalur ayah dinisbatkan kepada ayah dan ibu didahulukan daripada ayah sehingga yang dinisbatkan kepadanya lebih didahulukan. Bibi dari jalur ayah dan ibu didahulukan atas bibi dari jalur ayah, kemudian bibi dari jalur ayah, lalu bibi dari jalur ibu, kemudian hak asuh beralih kepada bibi dari jalur ayah, karena mereka dinisbatkan kepada ayah. Berdasarkan qiyas terhadap pendapat Al Muzani dan Abu Al Abbas ini, maka bibi dari jalur didahulukan atas bibi dari jalur ayah.

Penjelasan:

Hadits Abdullah bin Amr telah di-*takhrij* sebelumnya. Sedangkan hadits Al Barra' bin Azib diriwayatkan oleh Al Bukhari dalam pembahasan haji dengan redaksi, "Nabi ﷺ menunaikan Umrah pada bulan Dzulqa'dah sebelum menunaikan Haji." Di dalamnya juga disebutkan sabda beliau kepada Ja'far, أَشْبَهْتَ خَلْقِي

وَخُلُقِي *"Kamu menyerupai fisik dan akhlakku,"* dan juga diceritakan tentang perjanjian damai antara beliau dengan orang-orang musyrik pada hari Hudaibiyyah.

Al Bukhari juga meriwayatkannya dalam pembahasan *jizyah* dari Ahmad bin Utsman bin Hakim, juga dalam pembahasan *shulh* dari Ubaidillah bin Musa dan Muhammad bin Basysyar.

Muslim juga meriwayatkannya dalam pembahasan peperangan dari Muhammad bin Al Mutsanna dan Muhammad bin Basysyar, Ubaidillah bin Mu'adz, Ishaq bin Ibrahim dan Ahmad bin Khabbab.

Abu Daud juga meriwayatkannya dalam pembahasan haji dari Ahmad bin Hanbal, At-Tirmidzi pun juga meriwayatkannya dalam pembahasan haji dari Abbas bin Muhammad Ad-Duri dan dalam pembahasan berbuat kebaikan dari Sufyan bin Waki' dan Muhammad bin Ahmad bin Badawiyyah, juga dalam pembahasan *manaqib* dari Muhammad bin Ismail Al Bukhari.

Ahmad juga meriwayatkannya dari hadits Ali dengan redaksi, وَالْجَارِيَةُ عِنْدَ خَالَتِهَا، فَإِنَّ الْخَالَةَ وَالِدَةٌ *"Dan gadis kecil dirawat bibinya dari jalur ibu karena bibi dari jalur ibu adalah seperti ibu."*

Hadits ini juga diriwayatkan oleh Abu Daud, Al Hakim dan Al Baihaqi dari Ali dengan redaksi yang semakna.

Sedangkan redaksi yang disepakati dalam riwayat Ahmad, Al Bukhari dan Muslim adalah, "Bahwa putri Hamzah diperebutkan hak asuhnya oleh Ali, Ja'far dan Zaid. Ali berkata, "Aku lebih berhak terhadapnya karena dia adalah putri pamanku," lalu Ja'far berkata, "Dia adalah putri pamanku dan bibinya menjadi istriku," lalu Zaid berkata, "Dia adalah putri saudara laki-lakiku." Maka

Rasulullah ﷺ memutuskan bahwa anak tersebut dirawat bibinya. Beliau bersabda, الْخَالَةُ بِمَنْزِلَةِ الْأُمِّ "*Bibi kedudukannya seperti ibu.*"

Sedangkan tentang redaksi "Bibinya menjadi istriku," maksudnya adalah Asma` binti Umais. Ibnu Hazm mengkritik riwayat hadits Al Barra` dalam kitabnya *Al Muhalla* dan berkata, "Dalam sanadnya terdapat Israil yang divonis *dha'if* oleh Ali bin Al Madini." Akan tetapi ada yang membantahnya dengan mengatakan, bahwa para ulama hadits menilainya sebagai periwayat yang *tsiqah*. Tentang sikap Ibnu Al Madini yang menilai *dha'if* hadits tersebut secara menyendiri tidak berpengaruh. Ahmad bin Hanbal sendiri kagum dengan hapalannya dan mengatakan, "Dia orang yang *tsiqah*." Abu Hatim berkata, "Dia adalah murid Abu Ishaq yang paling baik. Cukuplah kesepakatan dua Syaikh yang meriwayatkan hadits ini sebagai dalil."

Hukum: Apabila berkumpul beberapa perempuan yang merupakan kerabat dan semuanya layak mengasuh seorang anak, atau tidak ada seorang pun laki-laki bersama mereka, lalu mereka berselisih tentang siapa yang paling berhak mengasuhnya, maka ibu didahulukan atas lainnya, berdasarkan sabda Nabi ﷺ, الْأُمُّ أَحَقُّ بِوَلَدِهَا مَا لَمْ تَتَزَوَّجْ "*Ibu lebih berhak terhadap anaknya selama dia belum menikah.*"

Disamping itu, ibu lebih dekat terhadap anaknya dan lebih menyayanginya. Apabila ibu tidak ada, maka hak asuh beralih kepada ibunya ibu, lalu kepada ibu dari ibunya dan seterusnya ke atas. Sedangkan ibu dari ayah, maka mereka tidak punya hak

asuh. Apabila tidak ada nenek dari pihak ibu, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Dalam *qaul qadim*, Asy-Syafi'i mengatakan, "Hak asuh beralih kepada para saudara perempuan dan para bibi dari jalur ibu. Mereka didahulukan atas ibu dari ayah karena mereka dinisbatkan kepada ibu. Ibu dari ayah dinisbatkan kepada ayah, sementara ibu lebih didahulukan atas ayah. Oleh karena itu, orang yang dinisbatkan kepada ibu lebih didahulukan atas orang yang dinisbatkan kepada ayah." Berdasarkan hal ini, maka hak asuh itu dipegang oleh saudara perempuan seayah dan ibu. Keduanya didahulukan atas bibi dari jalur ibu karena keduanya lebih dekat disebabkan statusnya sama dengan anak dalam satu rahim. Kemudian hak asuhnya beralih kepada bibi, berdasarkan sabda Nabi ﷺ, الْخَالَةُ أُمٌّ "*Bibi dari jalur ibu adalah ibu.*"

Dengan demikian, maka hak asuh dipegang bibi dari jalur ayah dan ibu lalu bibi dari jalur ayah. Apabila tidak ada saudara perempuan seayah seibu atau seibu dan tidak ada bibi-bibi dari jalur ibu, maka hak asuh beralih kepada ibu dari ayah lalu kepada ibunya ibu, lalu beralih kepada saudara perempuan seayah lalu beralih kepada bibi dari jalur ayah. Keduanya didahulukan atas ibu dari kakek, karena ayah lebih dekat dari kakek, sehingga orang yang dinisbatkan kepada ayah lebih didahulukan atas orang yang dinisbatkan kepada kakek, kemudian beralih kepada ibu dari kakek yang mendapat warisan. Demikianlah yang berlaku, yaitu selalu melihat garis hubungan yang terdekat dan seterusnya. Syaikh Abu Ishaq juga berpendapat seperti ini.

Asy-Syaukani berkata dalam *An-Nail*, "Banyak pakar fikih yang merasa bingung dengan keputusan Nabi ﷺ terhadap Ja'far.

Mereka mengatakan, "Apabila keputusan beliau untuk Ja'far, maka sebabnya adalah karena Ja'far bukan *mahram*-nya dan dia sama-sama kerabatnya dengan Ali. Sedangkan apabila keputusan beliau untuk bibi, maka dia telah menikah, sementara pernikahan itu menggugurkan haknya berupa pengasuhan. Maka gugurnya hak bibi yang telah menikah tentunya lebih utama."

Tentang kebingungan ini, dijawab bahwa keputusan Nabi ﷺ adalah untuk bibi dan pernikahan tidak menggugurkan haknya berupa pengasuhan apabila suaminya ridha. Pendapat ini dinyatakan oleh Ahmad, Al Hasan Al Bashri, Al Imam Yahya dan Ibnu Hazm. Ada pula yang mengatakan, bahwa pernikahan hanya menggugurkan hak asuh ibu saja karena ada sang ayah. Akan tetapi hak asuh untuk selain dia tidak gugur. Ibu tidak berhak apabila yang menyelisihinya adalah selain ayah. Dengan demikian, maka bisa digabungkan antara hadits Al Barra` dan hadits Abdullah bin Amr.

Ibnu Ash-Shabbagh dan Ath-Thabari berkata, "Saudara perempuan seayah didahulukan atas saudara perempuan seibu berdasarkan hal tersebut."

Sedangkan menurut *qaul jadid*, Asy-Syafi'i mengatakan, "Apabila tidak ada orang yang layak mengasuh dari golongan ibunya ibu, maka hak asuh beralih kepada ibunya ayah yang mendapat warisan. Apabila tidak ada yang bisa mengasuhnya dari golongan ibunya ayah, maka hak asuh tersebut beralih kepada ibunya kakek, lalu beralih kepada ibu dari ayahnya kakek. Apabila tidak ada yang bisa mengasuhnya dari golongan kakek dari jalur ayah, maka hak asuh tersebut beralih kepada saudara-saudara perempuan." Pendapat ini juga dinyatakan oleh Abu Hanifah. Inilah pendapat yang paling *shahih*, karena mereka adalah nenek-

nenek yang mendapat warisan sehingga didahulukan dari saudara-saudara perempuan, seperti nenek dari jalur ibu. Dan saudara-saudara perempuan itu didahulukan atas bibi-bibi dari jalur ibu dan bibi-bibi dari jalur ayah, karena mereka lebih dekat, sehingga hak asuh dipegang oleh saudara perempuan seayah seibu, lalu saudara perempuan seayah, lalu saudara perempuan seibu, karena mereka lebih dekat.

Abu Hanifah, Al Muzani dan Abu Al Abbas bin Suraij berkata, "Saudara perempuan seibu didahulukan atas saudara perempuan seayah, karena dia dinisbatkan kepada ibu sementara saudara perempuan seayah itu dinisbatkan kepada ayah. Oleh karena itu, orang yang dinisbatkan kepada ibu itu didahulukan atas orang yang dinisbatkan kepada ayah, sebagaimana ibu didahulukan atas ayah." Namun yang menjadi pendapat *madzhab* adalah pendapat pertama, karena saudara perempuan seayah itu menggantikan posisi saudara perempuan seayah seibu dalam *ashabah*, sehingga dia juga menggantikan dalam pengasuhan. Kemudian hak asuh itu beralih kepada para bibi dari jalur ibu. Mereka didahulukan atas para bibi dari jalur ayah, karena mereka dinisbatkan kepada ibu. Oleh karena itu, hak asuh tersebut dipegang oleh bibi dari jalur ayah dan ibu, lalu bibi dari jalur ayah lalu bibi dari jalur ibu. Kemudian berdasarkan pendapat yang mengatakan, bahwa saudara perempuan seibu itu didahulukan atas saudara perempuan seayah, maka bibi dari jalur ibu didahulukan atas bibi dari jalur ayah. Pendapat yang sesuai dengan pendapat *madzhab* adalah, bahwa hak asuh tidak beralih kepada para bibi dari jalur ibu, kecuali ketika tidak ada putri-putri saudara laki-laki dan putri-putri saudara perempuan, karena mereka itu lebih dekat. Kemudian hak asuh tersebut tidak beralih kepada para bibi dari jalur ayah kecuali ketika putri-putri bibi dari jalur ibu itu tidak ada.

Pasal: Apabila beberapa laki-laki berkumpul sementara mereka merupakan orang-orang yang berhak mengasuh anak dan saat itu tidak ada perempuan, maka yang lebih diutamakan untuk mengurus sang anak adalah ayah, karena sang ayahlah yang menyebabkan dia lahir dan lebih kasihan terhadapnya. Kemudian hak asuh beralih kepada ayah-ayahnya dari yang paling dekat dan seterusnya, karena mereka berserikat dengan ayah dalam status anak tersebut dan menjadi *ashabah*. Apabila kakek tidak ada, maka hak pilih beralih *ashabah* sesudah mereka.

Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa hak asuh tidak berlaku bagi *ashabah* selain ayah dan kakek, karena mereka tidak mengetahui hak asuh dan tidak bisa mengatur diri mereka sendiri, sehingga mereka tidak berhak mengasuh, seperti halnya orang asing. Akan tetapi pendapat yang di-*nash* oleh Asy-Syafi'i adalah pendapat pertama. Sedangkan dalilnya adalah hadits riwayat Al Barra' bin Azib ﷺ: Bahwa Ali, Ja'far dan Zaid bin Haritsah memperebutkan hak asuh atas putri Hamzah. Ali ﷺ berkata, "Aku lebih berhak terhadapnya karena dia adalah putri pamanku." Ja'far berkata, "Dia adalah putri pamanku dan bibinya menjadi istriku." Zaid berkata, "Dia adalah putri saudara laki-lakiku." Maka Rasulullah ﷺ memutuskan, bahwa anak tersebut diasuh

oleh bibinya, lalu beliau bersabda, الْخَالَةُ بِمَنْزِلَةِ الأُمِّ "*Bibi menempati posisi ibu.*"

Apabila tidak ada putra paman yang memiliki hak asuh, tentunya Nabi ﷺ akan mengingkari Ja'far dan Ali yang mengklaim memiliki hak asuh karena ada hubungan paman. Disamping itu, dia menjadi *ashabah* karena kekerabatan, sehingga hak asuh berlaku baginya, seperti ayah dan kakek.

Berdasarkan hal ini, maka hak asuh beralih kepada saudara laki-laki dari ayah dan ibu, lalu beralih kepada ayah dari ayah, kemudian beralih kepada putra saudara laki-laki dari ayah dan ibu, lalu beralih kepada putra saudara laki-laki dari ayah, kemudian beralih kepada paman dari ayah, lalu beralih kepada putra paman dari ayah dan ibu, kemudian beralih kepada putra paman dari ayah, karena hak asuh itu berlaku bagi mereka disebabkan kuatnya kekerabatan karena warisan, sehingga yang didahulukan adalah orang yang lebih didahulukan dalam warisan.

Penjelasan:

Hukum: Apabila berkumpul beberapa laki-laki tanpa ada perempuan bersama mereka, sementara termasuk orang-orang yang memiliki hak asuh, maka ayah didahulukan lainnya, karena dia memiliki perwalian terhadap anak tersebut. Kemudian hak asuh beralih kepada para ayahnya yang mendapat warisan dari yang terdekat dan seterusnya, karena mereka dekat dengannya, sehingga kedudukan mereka itu menggantikan sang ayah. Lalu

apakah hak asuh berlaku bagi selain mereka dari golongan para bibi dari jalur ayah? Dalam hal ini, ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa mereka tidak memiliki hak asuh, karena tidak ada pengetahuan bagi mereka dalam hak asuh dan mereka juga tidak mengurus hartanya, sehingga mereka tidak memiliki hak asuh. Jadi, hukumnya seperti orang lain. Hanya saja mereka bisa mendidik anak tersebut dan mengajarnya.

Ada pula ulama madzhab kami yang mengatakan, bahwa hak asuh berlaku bagi mereka. Inilah pendapat yang dinyatakan oleh Asy-Syafi'i. Alasannya adalah, karena Ali dan Ja'far mengklaim memiliki hak asuh terhadap putri Hamzah disebabkan keduanya merupakan putra paman dan Nabi ﷺ tidak mengingkarinya.

Umarah Al Jarami meriwayatkan, dia berkata, "Ali ؓ menyuruhku memilih antara pamanku dan ibuku." Disamping itu, dia menjadi *ashabah* karena status kerabat, sehingga hak asuh juga berlaku baginya, seperti ayah dan kakek. Berdasarkan hal ini, apabila kakek tidak ada, maka menurut pengarang hak asuh beralih kepada saudara laki-laki seayah seibu, lalu beralih kepada saudara laki-laki seayah, kemudian beralih kepada putra saudara laki-laki seayah seibu, lalu beralih kepada putra saudara laki-laki seayah, kemudian beralih kepada paman seayah seibu, lalu beralih kepada paman seayah, dan kemudian beralih kepada dua putra paman.

Ibnu Ash-Shabbagh berkata, "Hak asuh beralih kepada saudara laki-laki seayah seibu lalu beralih kepada saudara laki-laki seayah, lalu beralih kepada saudara laki-laki seibu."

Dia berkata lebih lanjut, bahwa berdasarkan pendapat Abu Al Abbas yang mendahulukan saudara perempuan seibu atas saudara perempuan seayah, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Saudara laki-laki seibu itu tidak didahulukan atas saudara laki-laki seayah, karena dia bukan orang yang memiliki hak asuh dengan sendirinya, tetapi hanya memilikinya karena ada hubungan kekerabatan dengan ibu, sementara saudara laki-laki seayah lebih kuat sehingga dia didahulukan.

Pendapat Kedua: Dia didahulukan, karena dinisbatkan kepada ibu yang lebih dekat dari ayah, sehingga orang yang dinisbatkan kepadanya lebih didahulukan atas orang yang dinisbatkan kepada ayah. Kemudian hak asuhnya beralih kepada putra dari saudara laki-laki dan seterusnya ke bawah, lalu beralih kepada paman, kemudian beralih kepada putra paman, lalu beralih kepada paman ayah, kemudian beralih kepada para putranya.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila berkumpul beberapa laki-laki dan beberapa perempuan yang semuanya memiliki hak asuh, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila berkumpul antara ayah dengan ibu, maka yang memiliki hak asuh adalah ibu, karena statusnya bersifat pasti, sementara status ayah hanya dugaan. Alasan lainnya adalah, bahwa ibu memiliki kelebihan yaitu yang mengandung dan melahirkannya serta mengetahui cara mengasuh anaknya, sehingga dia lebih diutamakan daripada ayah.

Apabila ayah berkumpul dengan ibunya ibu dan seterusnya ke atas, maka hak asuh berlaku bagi ibunya ibu, karena statusnya seperti ibu yang menyebabkan lahir dan mendapatkan warisan serta mengetahui cara mengasuh anak tersebut.

Apabila ayah berkumpul dengan ibunya sendiri, atau dengan saudara perempuan seayah, atau dengan bibi dari jalur ayah, maka dia didahulukan atas mereka, karena mereka dinisbatkan kepadanya, sehingga dia lebih didahulukan atas mereka.

Apabila ayah berkumpul dengan saudara perempuan seibu atau bibi dari jalur ibu, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Ayah lebih berhak. Inilah pendapat yang kuat, karena ayah adalah yang menyebabkannya lahir dan mendapat warisan, sehingga dia lebih didahulukan atas saudara perempuan dan bibi dari jalur ibu, seperti halnya ibu.

Pendapat Kedua: Saudara perempuan dan bibi dari jalur ibu didahulukan atas ayah, karena keduanya memiliki hak asuh dan mengetahui cara mengasuh dan mendidik anak tersebut serta dinisbatkan kepada ibu sehingga keduanya lebih didahulukan atas ayah, seperti halnya ibu dari ibu. Ini adalah pendapat Abu Sa'id Al Ishthakhri.

Apabila berkumpul antara ayah, ibunya ayah, saudara perempuan seibu atau bibi dari jalur ibu, maka yang kami jadikan acuan adalah dua pendapat tadi

berkenaan dengan saudara perempuan seibu dan bibi dari jalur ibu, ketika keduanya berkumpul dan ada ibunya ayah. Jika kami berpendapat berdasarkan *qaul jadid* Asy-Syafi'i, bahwa ibunya ayah didahulukan atas saudara perempuan dan bibi dari jalur ibu, maka yang kami jadikan acuan adalah dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i tentang ayah yang berkumpul bersama saudara perempuan seibu atau bibi dari jalur ibu. Sedangkan jika kami berpendapat berdasarkan *zhahir nash* yang ada, bahwa ayah didahulukan atas keduanya, maka yang memiliki hak asuh adalah ayah, karena dia menggugurkan saudara perempuan dan bibi dari jalur ibu serta ibunya sendiri, sehingga dia menyendiri dalam hak asuh.

Sementara apabila kami berpendapat berdasarkan pendapat lain, bahwa hak asuh itu dipegang oleh saudara perempuan dan bibi dari jalur ibu, maka berkenaan dengan masalah ini, ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Hak asuh itu dipegang oleh saudara perempuan dan bibi dari jalur ibu, karena ibunya ayah gugur dengan adanya ayah, sementara ayah gugur dengan adanya saudara perempuan dan bibi dari jalur ibu.

Pendapat Kedua: Hak asuh dipegang oleh ayah. Ini adalah pendapat Abu Sa'id Al Ishthakhri. Alasannya adalah karena saudara perempuan dan bibi dari jalur ibu gugur apabila ada ibunya ayah, lalu ibunya ayah itu gugur apabila ada ayah, sehingga hak asuhnya

dipegang oleh ayah. Dimana seseorang diperbolehkan melarang orang lain mendapatkan haknya, lalu dia tidak mendapatkan sesuatu yang dilarang orang lain tersebut, seperti dua saudara laki-laki ketika ada kedua orang tua, karena keduanya menghalangi ibu dari mendapat sepertiga sampai seperenam, lalu keduanya tidak mendapat sesuatu yang dilarang orang lain tersebut, bahkan semuanya menjadi milik ayah.

Apabila berkumpul antara kakek –ayahnya ayah- dengan ibu atau dengan ibunya ibu dan seterusnya ke atas, maka ibu lebih didahulukan daripada yang lainnya, sebagaimana ibu lebih didahulukan daripada sang ayah. Apabila kakek berkumpul dengan ibunya ayah, maka ibunya ayah itu lebih didahulukan, karena dia sama dengannya dalam tingkatan dan juga menyendiri dalam hal mengetahui caranya mengasuh anak, sehingga dia lebih didahulukan, seperti halnya ibu yang didahulukan dari sang ayah.

Apabila kakek berkumpul bersama bibi dari jalur ibu atau saudara perempuan seibu, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i, sebagaimana jika keduanya berkumpul bersama ayah. Apabila kakek berkumpul bersama saudara perempuan seayah, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Kakek lebih berhak, karena dia seperti ayah dalam status kepemilikan anak dan juga *ashabah*, sehingga dia juga didahulukan atas saudara perempuan.

Pendapat Kedua: Saudara perempuan lebih berhak, karena dia sama dengannya dalam tingkatan dan menyendiri dalam hal mengetahui cara mengasuh si anak.

Penjelasan:

Asy-Syafi'i ﷺ berkata, "Tidak ada orang yang memiliki hak asuh ketika ada ayah selain ibu dan ibunya ibu." Penjelasannya adalah, bahwa jika beberapa lelaki dan perempuan yang memiliki hak asuh itu berkumpul, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila ayah dan ibu berkumpul, maka ibu dahulukan daripada sang ayah, ini berdasarkan riwayat Abdullah bin Amr,

أَنَّ امْرَأَةً قَالَتْ: يَارَسُوْلَ اللهِ، إِنَّ إِبْنِي هَذَا كَانَ بَطْنِي لَهُ وِعَاءً، وَثَدْيِي لَهُ سِقَاءً، وَحِجْرِي لَهُ حِوَاءً، وَإِنَّ أَبَاهُ طَلَّقَنِي وَأَرَادَ أَنْ يَنْزِعَهُ مِنِّي، فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنْتَ أَحَقُّ بِهِ مَا لَمْ تَنْكِحِي.

"Seorang perempuan berkata, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya putraku ini, perutku adalah bejana baginya (sumber makanannya), ASI-ku adalah minumannya dan pangkuanku adalah pengayom baginya. Ayahnya telah menthalakku dan hendak memisahkan putraku ini dengan diriku" Rasulullah ﷺ, "*Engkau lebih berhak terhadapnya selama engkau belum menikah.*"

Alasan lainnya adalah, bahwa ibu lebih kasihan terhadap anaknya dan statusnya sebagai orang tua itu bersifat pasti, sehingga dia lebih didahulukan. Apabila sang ayah berkumpul dengan ibunya ibu dan seterusnya ke atas, maka ibunya ibu itu didahulukan darinya, karena dia menggantikan posisi ibu dalam status sebagai orang tua dan mengetahui cara mengasuh sang anak, sehingga dia lebih didahulukan atas ayah seperti halnya ibu. Apabila ibu tidak mau mengasuh anaknya dan dia punya ibu, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Hak asuh beralih kepada ayah dan tidak beralih kepada ibunya ibu, karena tidak ada ruang bagi ibunya ibu jika masih ada sang ibu, sehingga hak asuh itu tidak beralih kepada ibunya ibu. Ini merupakan pendapat Ibnu Al Haddad. Seperti halnya wali yang menghalangi pernikahan, dimana perwaliannya itu tidak berpindah kepada wali lainnya.

Pendapat Kedua: Hak asuh dimiliki ibunya ibu. Pendapat ini dinyatakan oleh Al Qadhi Abu Ath-Thayyib dan Ibnu Ash-Shabbagh. Alasannya adalah, karena ayah tidak memiliki hak asuh ketika ada ibunya ibu. Apabila ibu tidak mau mengasuh sang anak, maka hak asuh beralih kepada ibunya ibu, seperti jika dia wafat atau menjadi fasik, atau juga gila. Ini berbeda dengan perwalian nikah, karena hakim menempati posisi orang yang menghalangi pernikahan, sementara dalam kasus ini hakim tidak turut campur dalam perkara pengasuhan, sehingga dia tidak menggantikan posisi orang lain.

Apabila ayah berkumpul bersama ibunya sendiri, maka yang didahulukan adalah ayah. Akan tetapi di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, "Ibunya ayah kami dahulukan atas ayah." Demikianlah yang diuraikan dalam *Al*

Bayan. Alasannya adalah, karena mengasuh anak kecil lebih layak dilakukan oleh perempuan dan juga lebih cocok dilakukan olehnya.

Al Qadhi Abu Ath-Thayyib berkata, "Konsekuensinya adalah, bahwa saudara perempuan, bibi dari jalur ibu dan bibi dari jalur ayah lebih layak mengasuh anak daripada ayah, dan ini tentu saja bertentangan dengan pendapat yang telah ditetapkan, karena Asy-Syafi'i mengatakan, "Tidak ada hak asuh bagi seorang pun ketika ada ayah selain ibu dan ibunya ibu." Disamping itu, ibunya ayah dinisbatkan kepadanya, sehingga tidak didahulukan atasnya.

Apabila berkumpul antara ayah dengan saudara perempuan seibu atau bibi dari jalur ibu, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Keduanya didahulukan atas ayah. Ini adalah pendapat Abu Al Abbas bin Suraij, Abu Sa'id Al Ishthakhri dan Abu Hanifah. Alasannya adalah, karena mereka mengetahui cara mengasuh anak dan dinisbatkan kepada ibu, sehingga mereka lebih didahulukan daripada ayah, seperti ibunya ibu.

Pendapat Kedua: Ayah didahulukan atas keduanya. Inilah pendapat yang di-*nash* oleh Asy-Syafi'i. Alasannya adalah, karena dia itu adalah ayah orang tuanya, sehingga lebih didahulukan dari keduanya.

Cabang: Apabila ayah berkumpul dengan ibunya ayah dan saudara perempuan seibu atau bibi dari jalur ibu; apabila kami berpendapat berdasarkan *qaul qadim,* bahwa ayah menggugurkan saudara perempuan atau bibi dari jalur ibu, maka dalam kasus ini, mengacu pada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i berkenaan

dengan ayah; apakah dia menggugurkan saudara perempuan seibu dan bibi dari jalur ibu?

Jika kami katakan, bahwa dia menggugurkannya, maka hak asuh itu dipegang oleh ayah. Namun jika kami katakan, bahwa keduanya didahulukan daripada sang ayah, maka hak asuh itu dipegang oleh saudara perempuan seibu, lalu bibi dari jalur ibu. kemudian ayah kemudian ibunya ayah. Sedangkan jika kami mengacu pada *qaul jadid*, bahwa ibunya ayah itu menggugurkan saudara perempuan dan bibi dari jalur ibu, maka kami mengacu pada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i berkenaan dengan ayah yang berkumpul bersama saudara peremuan seibu atau bibi dari jalur ibu. Apabila kami berpendapat berdasarkan pendapat yang dinyatakan oleh Asy-Syafi'i, bahwa ayah menggugurkannya, maka hak asuh itu dipegang oleh ayah, karena dia menggugurkan keduanya dan menggugurkan ibunya sendiri, sehingga hak asuh itu dipegang olehnya. Namun jika kami mengatakan, berdasarkan pendapat Abu Al Abbas dan Abu Sa'id, bahwa keduanya menggugurkan ayah, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Abu Sa'id Al Ishthakhri berkata, "Hak asuh itu dipegang oleh sang ayah, karena saudara perempuan dan bibi dari jalur ibu itu menggugurkan status ibunya ayah, sementara ibunya ayah itu gugur jika ada ayah, sehingga yang memiliki hak asuh adalah ayah. Terkadang seseorang menghalangi orang lain dari mendapat sesuatu, lalu dia mendapatkan sesuatu milik orang yang tidak menghalanginya, sebagaimana dua saudara laki-laki menghalangi ibu dari mendapat sepertiga menjadi seperenam dan menjadi milik ayah."

Abu Al Abbas berkata, "Hak asuh dipegang oleh saudara perempuan atau bibi dari jalur ibu, karena ayah menggugurkan ibunya sendiri, sementara ayah gugur dengan adanya saudara perempuan atau bibi dari jalur ibu sehingga hak asuh tetap dipegang saudara perempuan atau bibi dari jalur ibu."

Apabila berkumpul antara ayah dan saudara perempuan seayah seibu; jika kami katakan, bahwa ayah itu didahulukan atas bibi dari jalur ibu, maka ayah itu didahulukan atas saudara perempuan seayah seibu. Namun jika kami katakan, bahwa bibi didahulukan atas ayah, maka dalam kasus ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang diriwayatkan oleh Syaikh Abu Hamid dari Abu Sa'id Al Ishthakhri:

Pendapat Pertama: Saudara perempuan lebih berhak, karena dia menggugurkan bibi dari jalur ibu, sementara bibi dari jalur ibu itu dapat menggugurkan ayah. Apabila ayah gugur bersamaan dengan orang yang digugurkan saudara perempuan, maka tentunya saudara perempuan itu lebih tidak gugur jika ada bibi.

Pendapat Kedua: Ayah lebih berhak mengasuh. Inilah pendapat yang paling *shahih*. Karena saudara perempuan itu dinisbatkan kepadanya, sehingga yang dinisbatkan kepadanya itu tidak boleh lebih utama dari yang dinisbatkan.

Apabila berkumpul antara ayah dan saudara perempuan seayah dan bibi dari jalur ibu; jika kami katakan, bahwa ayah menggugurkan bibi dari jalur ibu, maka hak asuh dipegang oleh ayah. Namun jika kami katakan, bahwa bibi dari jalur ibu itu dapat menggugurkan ayah, maka dalam hal ini ada tiga pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Hak asuh itu dipegang saudara perempuan, karena saudara perempuan itu bisa menggugurkan bibi dari jalur ibu, sementara ayah gugur dengan adanya bibi dari jalur ibu. Apabila bibi gugur, maka orang yang digugurkan bibi itu tentu lebih layak untuk gugur.

Pendapat Kedua: Hak asuh dipegang oleh ayah, karena saudara perempuan menggugurkan bibi dari jalur ibu dan saudara perempuan gugur dengan adanya ayah, karena dia dinisbatkan dengannya, sehingga hak asuh dipegang oleh ayah. Apabila seseorang menggugurkan orang lain dari mendapat sesuatu, maka itu tidak menghalanginya untuk mendapat sesuatu tersebut karena orang lain, sebagaimana yang kami katakan berkenaan dengan dua saudara laki-laki yang menghalangi ibu dari sepertiga menjadi seperenam.

Pendapat Ketiga: Hak asuh dipegang oleh bibi dari jalur ibu, karena bibi menggugurkan ayah, sementara ayah itu bisa menggugurkan saudara perempuan. Apabila keduanya gugur, maka hak asuh itu dipegang oleh bibi dari jalur ibu.

Apabila ayah tidak ada dan berkumpul antara kakek, ibu dan ibunya ibu dan seterusnya ke atas, maka mereka didahulukan atas kakek, sebagaimana mereka didahulukan atas ayah.

Apabila berkumpul antara kakek dan ibunya ayah, maka ibunya ayah itu lebih didahulukan atas kakek, karena tingkatannya sama, tetapi ibunya ayah adalah orang yang melahirkan, sehingga dia lebih didahulukan, sebagaimana ibu didahulukan atas ayah.

Apabila berkumpul antara kakek dan saudara perempuan seibu atau bibi dari jalur ibu, maka dalam hal ini ada dua pendapat

ulama fikih Asy-Syafi'i, sebagaimana dalam kasus ketika kakek berkumpul dengan ayah.

Apabila berkumpul antara kakek dan saudara perempuan seibu, atau bibi dari jalur ibu, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Sang kakek didahulukan atasnya, karena berstatus sebagai orang tua sekaligus menjadi *ashabah*, sehingga lebih didahulukan atasnya, seperti halnya ayah.

Pendapat Kedua: Saudara perempuan seibu lebih didahulukan darinya, karena dia sama dengannya dalam status orang tua, tetapi dia menyendiri dalam hal mengetahui cara mengasuh anak, sehingga dia lebih didahulukan daripada sang kakek, sebagaimana ibu didahulukan atas ayah.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila ibu dan ayah tidak ada, maka dalam hal ini ada tiga pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Perempuan lebih berhak mengasuh daripada *ashabah*. Dengan demikian, maka para saudara perempuan, para bibi dan para anak perempuan yang dinisbatkan kepada mereka lebih berhak mengasuh daripada para saudara lelaki dan para putra mereka, para paman dan para putra mereka, karena mereka memiliki keistimewaan yaitu mengetahui cara mengasuh anak dan bisa mendidiknya.

Pendapat Kedua: *Ashabah* itu lebih berhak daripada para saudara perempuan, para bibi dari jalur

ibu, para bibi dari jalur ayah dan orang-orang yang dinisbatkan kepada mereka, karena mereka itu memiliki kekhususan dalam hal nasab dan bisa mendidik anak yang diasuhnya.

Pendapat Ketiga: Apabila *ashabah* itu lebih dekat, maka mereka lebih didahulukan, sedangkan jika perempuan lebih dekat (kepada nasab), maka mereka lebih didahulukan. Apabila keduanya sama dalam kedekatan, maka perempuan itu lebih didahulukan, karena mereka memiliki kekhususan yaitu bisa mendidik anak yang diasuh. Apabila dua orang sama dalam status kekerabatan dan penisbatan, seperti dua saudara lelaki atau dua saudara perempuan atau dua bibi dari jalur ibu atau dua bibi dari jalur ayah, maka harus diundi antara keduanya, karena keduanya tidak bisa sama-sama mengasuh anak tersebut dan tidak keistimewaan antara yang satu dengan lainnya, sehingga harus diundi.

Apabila orang-orang yang memiliki hak asuh dari golongan *ashabah* dan perempuan tidak ada, sementara sang anak memiliki kerabat dari golongan laki-laki *dzawul arham* dan orang-orang yang dinisbatkan kepada mereka, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Mereka (kaum lelaki *dzawul arham* dan orang-orang yang dinisbatkan kepada mereka) lebih berhak daripada penguasa, karena mereka masih memiliki hubungan keluarga, sehingga mereka lebih berhak dari penguasa, seperti halnya *ashabah*.

Pendapat Kedua: Penguasa itu lebih berhak mengasuh anak tersebut, karena tidak ada hak asuh pada mereka ketika ada orang lain, sehingga penguasa itu lebih berhak dari mereka. Sebagaimana yang kami katakan berkenaan dengan warisan.

Apabila seorang anak kecil memiliki dua orang tua, maka hak asuh itu dipegang oleh ibu. Apabila ibu tidak mau mengasuhnya, maka menurut Abu Sa'id Al Ishthakhri, ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i berkenaan dengan masalah ini.

Pendapat Pertama: Hak asuh beralih kepada ibunya ibu, sebagaimana hak asuh itu beralih kepadanya ketika sang ibu itu wafat atau gila atau fasik atau kafir.

Pendapat Kedua: Hak asuh itu dipegang oleh ayah, karena hak asuh ibu tidak batal, sebab jikalau dia menuntutnya, maka dia lebih berhak atas hak asuh itu, sehingga hak asuh tersebut tidak beralih kepada orang-orang yang dinisbatkan kepadanya.

Penjelasan:

Hukum: Apabila berkumpul antara laki-laki yang menjadi *ashabah* selain ayah dan kakek dengan perempuan yang tingkatannya sama, seperti saudara laki-laki, saudara perempuan, paman dari jalur ayah, bibi dari jalur ayah, putra paman dari jalur ayah dan putri bibi dari jalur ayah, sementara kami katakan bahwa mereka memiliki hak asuh, lantas manakah yang paling berhak

diutamakan? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Laki-laki itu lebih berhak mengasuh sang anak, karena dia lebih berhak mendidik dan mengajarnya, sehingga dia lebih berhak mengasuhnya.

Pendapat Kedua: Perempuan lebih berhak mengasuhnya, karena dia sama dengannya dalam tingkatan dan menyendiri dalam hal mengetahui cara mengasuh, sehingga dia lebih didahulukan, seperti halnya ibu yang didahulukan atas ayah.

Apabila berkumpul dua orang dalam satu tingkatan seperti dua saudara perempuan, maka harus diundi antara keduanya, karena tidak ada keistimewaan antara yang satu atas lainnya.

Laki-laki dari golongan *dzawul arham* seperti paman dari jalur ibu, saudara laki-laki seibu, ayah dari ibu dan putra saudara perempuan tidak memiliki hak asuh ketika salah seorang dari orang-orang yang memiliki hak asuh selain mereka masih ada, karena dia bukan perempuan yang bisa mengasuh dan tidak memiliki kekerabatan yang kuat seperti *ashabah*. Dan tidak hak asuh kecuali bagi orang yang dinisbatkan kepada mereka seperti ibunya ayah dari ibu, putri paman dari jalur ibu dan putri saudara laki-laki seibu, karena mereka dinisbatkan kepada orang yang tidak memiliki hak asuh. Apabila berlaku hak asuh bagi orang yang dinisbatkan, maka tentunya lebih tidak berlaku lagi bagi orang yang dinisbatkan kepadanya.

Sedangkan apabila tidak ada orang lain selain mereka, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Mereka lebih berhak karena mereka memiliki hubungan kekerabatan dan mendapat warisan ketika

tidak ada orang yang lebih dekat dari mereka. Begitu pula dalam hak asuh anak yang dipegang mereka ketika tidak ada orang yang lebih dekat denganya dari mereka.

Pendapat Kedua: Mereka tidak memiliki hak asuh dan hak asuhnya beralih kepada hakim.

Para pengikut Imam Ahmad memilih pendapat pertama meskipun dua pendapat tersebut masih bisa dikompromikan oleh mereka. Apabila di antara orang yang wajib memberi nafkah ada banci *musykil*, maka nafkah ditanggung olehnya sesuai jumlah warisannya. Apabila sang anak memilih ayahnya, maka dia harus bersamanya baik siang maupun malam; dan sang anak tidak boleh dilarang mengunjungi ibunya karena hal tersebut tidak boleh dilakukan. Apabila ternyata diketahui bahwa banci *musykil* tersebut mengeluarkan nafkah lebih banyak dari nafkah yang wajib diberikan olehnya, maka dia bisa menagihnya kepada sekutunya yang sama-sama memberikan nafkah. Sedangkan apabila ternyata diketahui, bahwa dia memberi nafkah lebih sedikit, maka dia bisa ditagih oleh sekutunya.

Asy-Syirazi ﵀ berkata: Pasal: Apabila pasangan suami-istri berpisah dan keduanya memiliki anak berusia 7 tahun atau 8 tahun telah *mumayyiz*, lalu keduanya bersiteru tentang hak asuhnya, maka sang anak harus disuruh untuk memilih salah satu dari keduanya. Hal ini berdasarkan riwayat Abu Hurairah ﵁ bahwa dia berkata, جَاءَتْ امْرَأَةٌ إِلَى رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: يَارَسُوْلَ اللهِ، إِنَّ زَوْجِي يُرِيْدُ أَنْ يَذْهَبَ بِابْنِي، وَقَدْ سَقَانِي مِنْ بِئْرِ أَبِي

عَنَبَةَ وَقَدْ نَفَعَنِي، فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَذَا أَبُوْكَ وَهَذِهِ أُمُّكَ فَخُذْ بِيَدِ أَيِّهِمَا شِئْتَ، فَأَخَذَ بِيَدِ أُمِّهِ فَانْطَلَقَتْ بِهِ. "Seorang perempuan menemui Rasulullah ﷺ lalu berkata, "Wahai Rasulullah, suamiku hendak membawa putraku meskipun dia telah memberiku minum dari sumur Abu Inabah dan telah berjasa kepadaku." Maka Rasulullah ﷺ bersabda (kepada si anak), "*Ini adalah ayahmu dan itu adalah ibumu, pilihlah mana di antara keduanya yang kamu suka.*" Maka anak tersebut memegang tangan ibunya lalu sang ibu membawanya.

Apabila sang anak memilih keduanya, maka harus diundi, karena keduanya tidak mungkin sama-sama mengasuhnya dan tidak ada keistimewaan antara yang satu atas lainnya sehingga harus diundi. Apabila dia tidak memilih salah seorang dari keduanya, maka harus diundi lagi karena dia tidak mungkin ditinggal sendirian selama belum *baligh*, karena akan membuatnya terlantar dimana tidak ada keistimewaan antara salah satunya dengan lainnya sehingga harus diundi. Namun jika dia memilih salah satu dari keduanya, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila anak tersebut itu laki-laki, lalu dia memilih ibu, maka dia bersama ibunya pada malam hari, lalu pada siang harinya sang ayah mengambilnya, kemudian menyerahkannya kepada lembaga pendidikan (sekolah) atau lembaga keterampilan (kursus), karena tujuannya adalah untuk kemaslahatan anak, sebagaimana yang telah kami

uraikan, agar sang anak tidak durhaka dan memutus hubungan kekeluargaan.

Apabila sang anak sakit, maka ibunya lebih berhak merawatnya, karena apabila dia sakit, maka dia seperti anak kecil yang membutuhkan bantuan, sehingga ibu lebih berhak merawatnya.

Apabila sang anak adalah perempuan, lalu dia memilih salah satu dari keduanya, maka dia harus tinggal bersama ayahnya pada malam hari dan sang ayah tidak boleh melarang orang lain untuk mengunjunginya asalkan tidak lama-lama dan berlebih-lebihan, karena perpisahan suami istri menyebabkan salah satu mengunjungi yang lainnya dengan berlama-lama. Apabila dia sakit, maka sang ibu lebih berhak merawat di rumahnya.

Apabila salah satu dari kedua orang tua sakit, sementara sang anak dirawat oleh salah satunya, maka dia tidak boleh dilarang menjenguknya dan juga ber-*ta'ziyah* saat kematiannya, sebagaimana yang telah kami uraikan. Apabila sang anak memilih salah satunya, lalu dia memilih yang lain, maka dia harus dipindah ke tempat orang tua yang dipilih tersebut. Apabila sang anak kembali memilih yang pertama, maka dia dikembalikan kepadanya, karena apa yang dilakukannya adalah sesuai keinginannya. Dan wajar saja apabila dia ingin tinggal bersama salah satunya pada suatu waktu, lalu ingin tinggal bersama yang lainnya pada waktu lain. Oleh karena itu, tinggal diikuti saja keinginan sang anak

tersebut, karena keinginan tersebut seperti keinginan makan dan minum.

Apabila sang anak tidak memiliki ayah tetapi memiliki ibu dan kakek, maka dia harus disuruh memilih salah satu dari keduanya, karena kakek itu seperti ayah dalam hal memiliki hak asuh terhadap anak kecil, sehingga dibolehkan memilihnya dalam masalah pengasuhan.

Apabila sang anak tidak memiliki ayah dan kakek; jika kami katakan, bahwa tidak ada hak asuh oleh selain ayah dan kakek, maka dia dibiarkan bersama ibunya sampai *baligh* (dewasa). Sedangkan jika kami berpendapat berdasarkan pendapat Asy-Syafi'i, bahwa hak asuh berlaku bagi *ashabah*; jika *ashabah* tersebut adalah *mahram*-nya seperti paman, saudara laki-laki dan putra saudara laki-laki, maka sang anak disuruh memilih antara mereka dan ibunya. Hal ini berdasarkan riwayat Amir bin Abdullah bahwa dia berkata, "Pamanku berselisih dengan ibuku dan hendak mengambilku, lalu keduanya mengadu kepada Ali bin Abi Thalib ﷺ. Lalu Ali menyuruhku memilih tiga kali, lalu aku memilih ibuku, kemudian dia menyerahkan aku kepada ibuku."

Apabila *ashabah*-nya adalah putra paman; jika sang anak adalah laki-laki, maka dia disuruh memilih antara putra paman dan ibunya. Sedangkan jika anak tersebut perempuan, maka dia diasuh ibunya sampai *baligh* dan tidak boleh disuruh memilih antara

keduanya, karena putra paman bukan *mahram*-nya dan tidak boleh diserahkan kepadanya.

Penjelasan:

Hadits Abu Hurairah dengan redaksi yang disebutkan pengarang diriwayatkan oleh An-Nasa'i. Abu Daud juga meriwayatkan dengan redaksi tambahan, "Maka Nabi ﷺ bersabda, اِسْتَهِمَا عَلَيْهِ "*Undilah untuknya.*" Ahmad juga meriwayatkannya dengan redaksi yang semakna dengan redaksi, جَاءَتْ اِمْرَأَةٌ قَدْ طَلَّقَهَا زَوْجُهَا "*Seorang perempuan yang dithalak suaminya datang,*" tanpa menyebutkan ucapan si perempuan, قَدْ سَقَانِي مِنْ بِئْرِ أَبِي عِنَبَةَ وَقَدْ نَفَعَنِي "Dia telah memberiku minum dengan air dari sumur Abi Inabah dan telah berjasa terhadapku."

Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ahmad, Ibnu Majah, At-Tirmidzi –dan di-*shahih*-kan olehnya- secara ringkas dengan redaksi, "Nabi ﷺ menyuruh seorang anak kecil untuk memilih antara ayah dan ibunya."

Pengarang kitab-kitab *Sunan*, Ibnu Abi Syaibah, At-Tirmidzi dan Ibnu Hibban juga meriwayatkannya dengan redaksi seperti yang disebutkan Asy-Syirazi, dimana At-Tirmidzi menilainya *shahih*.

Sedangkan hadits Amir bin Abdullah, itu diriwayatkan oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Umm* dalam Bab: Siapakah Orang Tua Yang Lebih Berhak Mengasuh Anaknya? Ar-Rabi' mengabarkan kepada kami, Asy-Syafi'i mengabarkan kepada kami dari Ibnu Uyainah dari Yunus bin Abdullah Al Jarami dari Umarah, dia berkata, "Ali

menyuruhku memilih antara ibu dan pamanku. Kemudian dia mengatakan kepada adik laki-laki, "Anak ini juga; apabila dia mencapai usia kakaknya, maka aku akan menyuruhnya memilih."

Hadits ini juga diriwayatkan dari jalur Ibrahim bin Muhammad dari Yunus bin Abdullah dari Umarah dengan redaksi, "Ali menyuruhku memilih antara ibu dan pamanku, lalu dia mengatakan kepada adik laki-lakiku, "Seandainya anak ini mencapai usianya, maka aku akan menyuruhnya memilih."

Ibrahim berkata, "Dalam sebuah hadits disebutkan, "Saat itu aku berusia 7 tahun atau 8 tahun." Oleh karena itu, ditemukan bahwa riwayat tersebut bukan dari Amir bin Abdullah, tetapi dari Umarah."

Al Baihaqi juga meriwayatkannya dalam *As-Sunan Al Kubra* dan berkata "'Umarah Al Judzami." Akan tetapi yang benar adalah yang disebutkan dalam *Al Umm*.

Penjelasan Redaksional: Sumur Abu Inabah adalah sumur yang jaraknya satu mil dari Madinah. Ibnu Al Jauzi berkata, "Abu Inabah adalah Abdullah bin Inabah, salah seorang sahabat. Dan tidak ada tokoh lain selain dia."

Dalam *Al Mu'talif Wa Al Mukhtalif* disebutkan, "Abu Inabah Al Khaulani adalah seorang sahabat."

Dalam *Al Isti'ab* disebutkan, "Dikatakan bahwa dia termasuk orang yang shalat dengan menghadap dua kiblat dan masuk Islam sejak awal. Dikatakan pula, bahwa dia masuk Islam sebelum Nabi ﷺ wafat dan tidak menjadi sahabatnya. Dia hanya berteman dengan Mu'adz bin Jabal dan tinggal di Syam. Orang

yang meriwayatkan darinya adalah Muhammad bin Ziyad Al Alhani, Bakar bin Zur'ah dan Syuraih bin Masruq."

Sedangkan tentang redaksi "Lembaga pendidikan (*maktab*) atau lembaga keterampilan (*shan'ah*)', Al Jauhari mengatakan, "*Kitab* dan *maktab* adalah satu. Bentuk pluralnya adalah *Katatib* dan *Makatib*, yaitu tempat mengajar baca tulis (sekolah)."

Hukum: Asy-Syafi'i ﷺ mengatakan, "Apabila kedua orang tua berpisah (bercerai) dan keduanya tinggal di satu desa, maka sang ibu lebih berhak mengasuh anak-anaknya, selama dia belum menikah dan selama anak-anak tersebut masih kecil. Apabila salah seorang dari mereka telah berusia 7 atau 8 tahun dan telah berakal, maka dia bisa disuruh memilih antara ayah atau ibunya, lalu tinggal di rumah salah satunya. Apabila dia memilih ayahnya, maka ayahnya wajib menafkahi dan tidak boleh melarang sang ibu untuk mendidiknya."

Dia menyatakan lebih lanjut, "Dan dalam hal ini sama saja baik laki-laki maupun perempuan. Sang anak boleh belajar di sekolah atau lembaga keterampilan apabila telah layak belajar. Dia tetap tinggal bersama ibunya, sementara ayahnya yang memberinya nafkah. Apabila dia memilih ayahnya, maka sang ayah tidak boleh melarangnya untuk mengunjungi sang ibu walaupun berhari-hari. Apabila anak tersebut perempuan, maka ibunya tidak boleh dilarang untuk mengunjunginya. Dan ayahnya tidak perlu membawanya kepada ibunya kecuali apabila dia sakit."

Perkataannya lebih lanjut, "Apabila anak perempuan wafat, maka ibunya tidak boleh dilarang untuk berada di sisinya sampai

dia dimakamkan, dan selama dia sakit sang ibu tidak boleh dilarang untuk merawatnya di rumah ayahnya."

Asy-Syafi'i melanjutkan, "Apabila si anak gila, maka hukumnya seperti anak kecil. Begitu pula jika dia tidak gila lalu menjadi gila, maka hukumnya seperti anak kecil, dimana sang ibu lebih berhak mengasuhnya, dan dia boleh disuruh memilih selamanya."

Perkataannya lebih lanjut, "Seorang anak disuruh memilih antara ayah dan ibunya apabila keduanya sama-sama bisa dipercaya dalam mengasuh anaknya. Apabila salah satunya bisa dipercaya sementara yang lainnya tidak bisa dipercaya, maka yang bisa dipercaya lebih berhak mengasuhnya tanpa perlu ada opsi lagi."

Asy-Syafi'i menyatakan lainnya, "Apabila sang anak disuruh memilih lalu dia memilih tinggal di rumah salah satu dari kedua orang tuanya, kemudian dia kembali lagi dan memilih salah satunya lagi, maka dia bisa dipindahkan ke rumah orang tua yang dipilihnya setelah memilih orang tua yang pertama."

Perkataannya lebih lanjut, "Apabila sang ibu menikah maka dia tidak berhak lagi mengasuh anaknya baik anak tersebut masih kecil maupun sudah dewasa. Sang anak hanya boleh memilihnya apabila dia belum menikah."

Apabila hal ini telah jelas, apabila seorang anak yang mencapai usia 7 tahun dan dia bukan anak yang pikirannya kurang waras, maka dia boleh disuruh memilih antara salah satu dari kedua orang tuanya, baik thalak yang dilakukan suami adalah talak *raj'i* atau bukan. Bagi orang tua yang dipilih sang anak, maka dia lebih berhak mengasuhnya. Demikianlah yang diputuskan oleh

Umar, Ali dan Syuraih. Ini adalah madzhab Ahmad. Sedangkan menurut Malik dan Abu Hanifah, apabila sang anak telah mandiri dimana dia bisa makan sendiri dan bisa memakai pakaian sendiri, maka sang ayah lebih berhak mengasuhnya. Malik juga mengatakan, bahwa sang ibu lebih berhak mengasuhnya. Keduanya mengatakan, "Sedangkan tentang opsi, hukumnya adalah tidak sah, karena sang anak belum berhak berbicara; karena terkadang dia memilih orang yang bisa diajak bermain bersamanya, juga tidak mendidik serta membiarkannya melakukan kesenangannya, sehingga akan membuatnya terjerumus ke dalam kerusakan. Disamping itu, usianya belum mencapai *baligh,* sehingga dia tidak disuruh memilih, seperti anak yang usianya dibawah 7 tahun."

Sedangkan dalil kami adalah, hadits Abu Hurairah ﷺ: Bahwa Nabi ﷺ menyuruh seorang anak kecil untuk memilih antara ayahnya dan ibunya. Dalam redaksi lain disebutkan, جَاءَتْ امْرَأَةٌ إلَى رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: يَارَسُوْلَ اللهِ، إِنَّ زَوْجِي يُرِيْدُ أَنْ يَذْهَبَ بِابْنِي، وَقَدْ سَقَانِي مِنْ بِئْرِ أَبِي عَنَبَةَ وَقَدْ نَفَعَنِي، فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَذَا أَبُوْكَ وَهَذِهِ أُمُّكَ فَخُذْ بِيَدِ أَيِّهِمَا شِئْتَ، فَأَخَذَ بِيَدِ أُمِّهِ فَانْطَلَقَتْ بِهِ. "Seorang perempuan menemui Nabi ﷺ lalu berkata, "Wahai Rasulullah, suamiku hendak membawa putraku meskipun dia telah memberiku minum dari sumur Abi Inabah dan telah berjasa kepadaku." Maka Rasulullah ﷺ bersabda (kepada si anak), "*Ini adalah ayahmu dan itu adalah ibumu, pilihlah mana di antara keduanya yang kamu suka.*" Maka anak tersebut memegang tangan ibunya lalu sang ibu membawanya."

Disamping itu, masalah ini sudah menjadi *ijma'* sahabat, sebagaimana yang telah kami riwayatkan dari Ali dan Umar tanpa ada seorang pun yang menyelisihinya.

Apabila seorang anak telah mencapai usia dimana dia bisa mengendalikan dirinya dan bisa membedakan antara sikap menghormati dan lawannya lalu dia cenderung kepada salah satu dari kedua orang tuanya, maka ini menunjukkan bahwa orang tua lebih sayang dan lebih kasihan terhadapnya. Kemudian kami tetapkan dengan usia 7 tahun, karena usia ini adalah usia dimana Allah ﷻ menyuruh manusia menunaikan shalat.

Apabila seorang anak memilih salah satu dari kedua orang tuanya, lalu dia diserahkan kepadanya, kemudian dia memilih yang lain, maka dia harus diserahkan kepada orang tua yang dipilih tersebut (yang dipilih kedua). Apabila dia memilih kembali orang tua yang pertama (yang dipilih pertama kali), maka dia harus dikembalikan kepadanya. Demikianlah yang berlaku seterusnya; setiap kali dia memilih salah satu dari keduanya maka dia dikembalikan kepada orang tua yang dipilih tersebut, karena pilihan tersebut adalah sesuai keinginannya, sehingga harus diikuti. Apabila kami menyuruhnya memilih tetapi dia tidak memilih salah satu dari keduanya atau memilih keduanya sekaligus maka harus diundi, karena tidak ada keistimewaan antara yang satu dari yang lainnya dan tidak mungkin dia diasuh oleh keduanya sekaligus, sehingga salah satunya harus dipilih melalui undian.

Cabang: Apabila ayah tidak ada atau bukan orang yang memiliki hak asuh, sementara ada selain dia dari golongan *Ashabah* seperti saudara laki-laki, paman dan putranya, maka dia menggantikan posisi ayah dan sang anak harus disuruh memilih

antara ibunya dan *ashabah*-nya tersebut. Begitu pula jika sang ibu tidak ada, atau bukan orang yang memiliki hak asuh, lalu sang anak diserahkan kepada nenek, maka sang anak disuruh memilih antara nenek dan ayahnya, atau yang menggantikannya dari golongan *ashabah*.

Apabila kedua orang tua tidak ada atau bukan orang yang memiliki hak asuh, lalu dia diserahkan kepada perempuan seperti saudara perempuannya dan bibinya dari jalur ayah atau bibinya dari jalur ibu, maka perempuan tersebut menggantikan ibu, sehingga sang anak disuruh memilih antara dia dan *ashabah*-nya, sebagaimana yang telah kami uraikan berkenaan dengan kedua orang tua tadi.

Cabang: Apabila seorang anak diasuh ayahnya, maka dia harus tinggal bersamanya baik siang maupun malam. Dan sang ibu tidak boleh dilarang untuk mengunjunginya, karena apabila dia dilarang, maka sama saja mengajarkan anak untuk durhaka kepada kedua orang tuanya dan memutuskan hubungan kekeluargaan.

Apabila sang anak sakit, maka ibunya lebih berhak merawatnya di rumah sang ibu, karena ketika sakit dia seperti anak kecil yang perlu dirawat sehingga yang lebih berhak merawatnya adalah ibunya.

Apabila salah satu dari kedua orang tua sakit sementara sang anak dirawat oleh salah satunya (yang tidak sakit), maka anak tersebut tidak boleh dilarang menjenguk orang tuanya yang sakit dan ber-*ta'ziyah* saat kematiannya, baik laki-laki maupun perempuan; karena sakit menghalangi penderitanya untuk berjalan

menemui anaknya, sehingga sang anak lebih berhak datang menjenguknya.

Sedangkan dalam kondisi sehat, maka anak-lah yang menjenguk ibunya, karena perempuan adalah aurat yang harus ditutupi. Sedangkan ibu, maka dia harus menjenguk putrinya, karena keduanya sama-sama aurat yang harus dijaga, sementara menutupi anak perempuan adalah lebih utama, karena ibu telah berpengalaman dan berakal, sementara anak perempuan belum demikian.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila pasangan suami istri berpisah (bercerai) dan keduanya memiliki anak, lalu salah satunya ingin bepergian dengan membawanya; jika perjalanannya menakutkan atau negeri yang hendak dituju menyeramkan, maka orang tua yang menetap (tidak bepergian) lebih berhak terhadapnya. Apabila sang anak telah *mumayyiz*, maka dia tidak perlu disuruh memilih di antara keduanya, karena bepergian akan memperdaya anak. Apabila jarak perjalanannya bukan jarak *qashar* shalat, maka keduanya seperti orang yang menetap dan sama-sama memiliki hak asuh, sehingga sang anak bisa disuruh untuk memilih di antara keduanya, karena keduanya sama dalam hal tidak-adanya hukum perjalanan seperti *qashar*, berbuka dan mengusap *khuff*. Jadi, keduanya seperti dua orang *muqim* (berdiam) di dua tempat dalam satu negeri.

Apabila perjalanannya untuk tujuan tertentu atau untuk pindah, maka orang tua yang *muqim* lebih

berhak mengasuh anaknya, karena dia yang berhak mengurusnya. Apabila perjalanannya untuk pindah ke suatu tempat dengan jarak *qashar* shalat dan tidak ada yang dikhawatirkan dalam perjalanan tersebut, maka sang ayah lebih berhak terhadapnya, baik dia *muqim* atau *musafir*; karena ibu memiliki hak asuh, sementara ayah adalah orang yang menjaga nasab dan mendidiknya. Dalam hak asuh, orang selain ibu bisa menggantikannya, sementara dalam hal menjaga nasab tidak ada orang yang bisa menggantikan ayah, sehingga dalam hal ini sang ayah lebih berhak.

Apabila yang bepergian itu ayah, lalu sang ibu mengatakan, "Dia bepergian untuk suatu keperluan, maka akulah yang lebih berhak terhadapnya," lalu sang ayah mengatakan, "Aku bepergian untuk pindah, sehingga aku yang lebih berhak," maka yang berlaku adalah ucapan ayah, karena dia lebih mengetahui niatnya. ***Wabillahit Taufiq.***

Penjelasan:

Apabila salah satu dari kedua orang tua hendak bepergian dengan jarak *qashar* (jarak yang diperbolehkan meng-*qashar* shalat) untuk suatu keperluan lalu dia kembali lagi, sementara orang tua yang satunya lagi menetap (tidak bepergian), maka yang menetap lebih berhak mengasuh anaknya, karena bepergian dengan membawa anak akan membahayakannya. Sedangkan apabila dia bepergian dengan tujuan pindah ke negeri yang didatanginya, sementara jalan yang ditempuh berbahaya atau negeri yang dituju rawan, maka orang tua yang menetapkan lebih

berhak mengasuh anaknya, karena bepergian dengan membawa anak akan membahayakannya.

Apabila sang anak memilih bepergian dalam kondisi tersebut, maka hukumnya tidak wajib baginya karena hal tersebut justru akan memperdayakannya. Sedangkan apabila negeri yang dituju aman dan jalan yang dilewati aman, maka sang ayah lebih berhak terhadap anaknya, baik dia menetap atau hendak pindah, karena jika sang anak bersama ayahnya akan menyebabkan nasabnya terjaga dan dia akan mudah dididik.

Sedangkan apabila jarak yang ditempuh bukan jarak *qashar* shalat, maka keduanya seperti dua orang yang menetap. Pendapat ini dinyatakan oleh sebagian pengikut Ahmad. Akan tetapi yang sah dari Ahmad adalah berlakunya hukum yang telah kami tetapkan yaitu adanya perjalanan secara mutlak; baik perjalanan yang dibolehkan meng-*qashar* shalat atau tidak. Karena jarak jauh yang menyebabkan tidak bisa melihat anak dapat menyebabkannya tidak bisa mendidik dan mengajarinya serta memperhatikan keadaannya, sehingga mirip jarak *qashar*. Sedangkan yang telah kami uraikan berkenaan dengan didahulukannya ayah ketika rumah keduanya berbeda, maka pendapat ini juga dinyatakan oleh Syuraih, Malik dan Ahmad.

Ulama fikih rasionalis mengatakan, "Apabila ayah pindah, maka ibu lebih berhak terhadap anaknya. Jika ibu yang pindah ke negeri tempat pernikahannya, maka dia lebih berhak terhadap anaknya, namun jika ibu pindah ke tempat lain, maka ayahnya lebih berhak."

Diriwayatkan dari Abu Hanifah bahwa dia mengatakan, "Apabila ibu pindah dari suatu negeri ke desa, maka ayah lebih berhak mengasuh anaknya. Sedangkan jika dia pindah ke negeri

lain, maka dia lebih berhak, karena di kota dia bisa mengajari anaknya dan juga mendidiknya."

Cabang: Apabila ayah dan ibu berselisih tentang masalah bepergian lalu ibu mengatakan, "Dia pergi untuk urusan pribadinya dan tidak akan bisa merawat anaknya, maka aku-lah yang lebih berhak merawat anakku," lalu sang ayah mengatakan, "Aku pergi untuk pindah dan menetap di negeri yang aku tuju, sehingga aku lebih berhak terhadap anakku," maka yang berlaku adalah ucapan ayah, karena dia lebih mengetahui tujuannya. *Wallahu A'lam.*

كِتَابُ الْجِنَايَاتِ

KITAB *JINAYAH* (KRIMINALITAS)

Penjelasan: *Jinayaat* adalah kata plural dari *jinayah*. Dalam *Al Qamus* disebutkan, "*Jana Adz-Dzanba Yajnihi Jinayatan*: yaitu berbuat dosa; *Jana Ats-Tsamarata*, yaitu memetiknya. *Jaanin* bentuk pluralnya adalah *Junaatun, Junnaaun*, dan *Ajnaaun* (tapi jarang)."

Dalam *Al-Lisan* disebutkan: Abu Hayyah An-Numairi berkata:

وَإِنَّ دَمًا لَوْ تَعْلَمِيْنَ جَنَيْتَهُ # عَلَى الْحَيِّ جَانِي مِثْلِهُ غَيْرُ سَالِمِ

Sesungguhnya darah yang tertumpah # pada orang hidup,

pelakunya akan mendapat balasan yang sama dan tidak akan selamat

Sedangkan tentang peribahasa yang mengatakan "*Abnaa'uha Ajnaauha,*" menurut Abu Ubaid, *abnaa'* adalah kata plural dari *baanin*, sementara *ajnaa'* adalah kata plural dari *jaanin* seperti *syahidun* dan *asyhaadun*, *shaahibun* dan *ash-haabun*. Ibnu Sayyidah berkata dalam *Al Mukhashshish*, "Menurutku para pakar bahasa tidak merubah kalimat *baanin* menjadi *abnaa'un* dan *jaanin* menjadi *ajnaa'un* kecuali dalam peribahasa ini. Artinya adalah, bahwa orang yang berbuat kriminal dan menumpahkan darah adalah orang yang menjerumuskan dirinya untuk dihukum dengan hukuman yang sama."

Al Jauhari berkata, "Aku menduga bahwa peribahasa tersebut adalah '*Junaatuha Bunaatuha*', karena fa'il tidak dijamak dengan kata *af'al*." Kemudian dia menampilkan kesalahan dengan mengatakan, "Sesungguhnya *asyhad* dan *ashab* adalah kata plural dari *syahdun* dan *shahbun*." Pernyataan ini salah, karena *lafazh fa'lun* tidak menjadi kata plural *af'al* kecuali jika *ain fi'il*-nya Wawu atau Ya, seperti kalimatu *qaul* dan *syaikhun* yang menjadi *aqwalun* dan *asy-yakhun*, kecuali kata plural yang sedikit seperti *na'am* dan *an'am* yang janggal. Aku telah melihat para ulama menulis dalam kitab-kitab fikih, hadits, tafsir dan bahasa, dimana mereka menjamak kalimat *bahtsun* menjadi *abhatsun*. Kalaupun ini dibolehkan maka jarang terjadi, karena yang benar adalah *buhutsun*.

Peribahasa ini menggambarkan orang yang melakukan sesuatu dengan tidak hati-hati, sehingga terjerumus dalam kesalahan, lalu dia membetulkannya dan usahanya gagal. Kisah

kunci tentang sebab lahirnya peribahasa ini adalah menceritakan tentang salah seorang raja Yaman yang berperang dengan meninggalkan putrinya, kemudian sang putri membangun sebuah bangunan yang tidak disukai ayahnya atas rekomendasi beberapa tokoh kaumnya. Ketika sang raja pulang dia menyuruh orang-orang yang merekomendasikan bangunan tersebut agar merobohkannya. Artinya adalah, bahwa orang yang menghancurkan bangunan tersebut adalah orang yang membangunnya. Sedangkan kota yang dihancurkan adalah Baraqisy. Oleh karena itu, ada peribahasa yang berbunyi, عَلَى نَفْسِهَا جَنَتْ بَرَاقِشُ "Baraqisy berbuat jahat terhadap dirinya sendiri." Dalam sebuah hadits disebutkan, لاَ يَجْنِي جَانٍ إِلاَّ عَلَى نَفْسِهِ "*Tidaklah seseorang berbuat kejahatan kecuali dia sendiri yang akan menanggung perbuatannya.*"

Jinayah adalah dosa dan kejahatan serta segala sesuatu yang dilakukan seseorang yang akan menyebabkannya dihukum atau di-*qishash* di dunia dan akhirat. Artinya adalah, bahwa seseorang tidak dituntut atas perbuatan jahat orang lain, baik dia kerabatnya atau orang jauh. Apabila salah seorang dari mereka berbuat kejahatan, maka orang lain tidak dituntut, ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ

"*Dan seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain.*" (Qs. Az-Zumar [39]: 7).

Kalimat, *jana fulanun ala nafsihi*, maksudnya adalah apabila seseorang berbuat dosa yang menyebabkan kaumnya terseret. Kalimat, *tajanna fulanun ala fulanin dzanban*, artinya adalah

apabila dia menuduh si fulan berbuat dosa padahal yang dituduh bebas dari tuduhan tersebut. Kalimat *tajanna alaihi janin*, artinya adalah mengaku telah berbuat jahat terhadap si fulan. Syamir berkata, "Aku berbuat untukmu dan atasmu."

Contoh lainnya adalah seperti syair:

جَانَيْكَ مَنْ يَجْنِى عَلَيْكَ وَقَدْ # تَعَدَّى الصِّحَاحَ -فَتَجَرَّبَ- الْجَرَبُ

Orang yang berbuat jahat kepadamu adalah orang yang menzhalimimu # Yang menularkan penyakit pada orang-orang sehat dan menularkan penyakit menular.

Kalimat, *janaitu ats-tsamarata ajniha wa ijtanaituha*, menurut Ibnu Sayyidah, kalimat *jana ats-tsamarata wa tajannaha* artinya adalah memetik buah-buahan dari pohonnya.

Seorang penyair berkata:

إِذَا دُعِيْتَ بِمَا فِي الْبَيْتِ # قَالَتْ تَجْنُ مِنَ الْجِذَالِ وَمَا جَنَيْتُ

Ketika aku dipanggil untuk mencari sesuatu di dalam rumah # Dia mengatakan, "Ambillah dari tonggak pohonnya" Akan tetapi aku tidak akan mengambilnya

Abu Hanifah berkata, "Penyair ini singgah di tempat suatu kaum lalu mereka memberinya getah tetapi tidak membawanya kepada yang bersangkutan. Mereka malah hanya menunjukkan tempatnya seraya mengatakan, "Pergilah dan ambillah sendiri."

Maka penyair ini melantunkan syair ini yang isinya mencela pelakunya.

Abu Dzuaib menjadikan syair ini sebagai kiasan untuk kemuliaan. Dia berkata:

وَكِلاَهُمَا قَدْ عَاشَ عَيْشَةَ مَاجِدٍ # وَجَنَى الْعُلاَءَ لَوْ أَنَّ شَيْئًا يَنْفَعُ

Keduanya telah hidup mulia # Dan mendapatkan kemuliaan seandainya itu bermanfaat.

Dalam sebuah hadits disebutkan bahwa Amirul Mukminin Ali bin Abi Thalib ﷺ masuk ke Baitul Maal lalu berkata, "Wahai si merah, wahai si putih, jadilah kamu merah dan jadilah kamu putih, dan pedayalah orang selain aku.

هَذَا جَنَايَ وَخِيَارُهُ فِيْهِ # إِذْ كُلُّ جَانٍ يَدُهُ إِلَى فِيْهِ

Ini adalah hasil perbuatanku dan yang terbaik di dalamnya #

Setiap orang yang meraih dengan tangannya, akan masuk ke dalam mulutnya

Yang dimaksud Ali dalam syair ini adalah, menggambarkan perkataan yang diucapkan oleh Amr bin Adi Al-Lakhami putra saudara perempuan Judzaimah pada masa Jahiliyyah, yaitu bahwa dia tidak menggunakan harta *Fai* kaum muslimin, tetapi justru menaruhnya di tempatnya. *Jani* adalah buah-buahan yang dipetik selama masih segar.

Dalam Al Qur`an disebutkan, تُسَٰقِطۡ عَلَيۡكِ رُطَبٗا جَنِيّٗا ٢٥ "*Niscaya pohon itu akan menggugurkan buah kurma yang masak kepadamu.*" (Qs. Maryam [19]: 25). Dalam hadits Abu Bakrah ﷺ disebutkan, bahwa dia melihat Abu Dzar ﷺ, lalu dia memanggilnya dam kemudian memegang tangannya, seraya membisikkan sesuatu kepadanya. Kalimat, *jana alaihi* adalah mendekapnya. Asal katanya adalah *jana'a yajna'u*; jika seseorang condong kepadanya dan mendekapnya. Inilah sebagian penjelasan tentang kalimat *Jinayah*, baik secara bahasa maupun penggunaan, bukti syair dan peribahasa, *atsar* dan Al Qur`an yang akan bisa membantu pembahasan ini secara sempurna. *Wallahul Muwaffiq.*

Hukuman Dalam Teori Perhukuman[2]

Sebagian penulis menyerang syariat *qishash* yang merupakan inti hukuman dalam fikih Islam, dimana dalam syariat ini hak individu menang atas hak masyarakat. Mereka mengatakan, "Perlu dipilih hukuman yang tepat sebagai landasan hukuman, karena hukuman *qishash* merupakan hukuman biadab dan tidak sesuai dengan peradaban modern yang menjunjung tinggi hak asasi manusia. Disamping itu, tujuan diadakannya hukuman adalah untuk memperbaiki jiwa pelaku kriminal."

Maka kami katakan: Sesungguhnya perbedaan antara hukuman dengan *qishash* bisa dilihat dari dua sisi:

---

[2] Dikutip dari kitab *Al Jarimah Wa Al 'Iqab* karya Syaikh Muhammad Abu Zuhrah hal 47 alinea 34.

Sisi Pertama: Hukuman (yang bukan *qishash*) tidak disamakan dengan tindak kejahatan yang dilakukan pelaku kriminal. Terdapat perbedaan antara hukuman yang diterapkan dengan jenis kejahatan yang dilakukan pelaku kriminal. Hukuman ini merupakan vonis atas tindak kejahatan yang tidak sesuai dengan kejahatan yang dilakukan, sebagaimana yang terjadi pada masa Jahiliyyah. Akibatnya banyak terjadi di perkampungan Ash-Sha'id tindakan membalas dendam atas kejahatan yang dilakukan.

Sedangkan *qishash*, itu menyamakan antara hukuman dengan tindak kejahatan yang dilakukan. Apabila tidak bisa disamakan seperti yang terjadi pada sebagian luka, maka hukumannya bisa dirubah menjadi hukuman lain. Dengan demikian, maka jelas sekali perbedaan antara hukuman biasa dengan hukuman *qishash*.

Sisi Kedua: Hukuman biasa diterapkan oleh sebagian raja terhadap rakyatnya yang memberontak atau membunuh salah seorang pejabat kerajaan, dimana dalam kasus ini hukuman diterapkan pada pelakunya atau orang diduga sebagai pelaku. Dengan demikian, maka orang yang tidak bersalah bisa ditangkap karena menzhalimi orang sakit dan pedang bisa ditaruh di tempat yang bebas. Tindakan ini sering terjadi di kalangan masyarakat, sehingga yang muncul adalah kekacauan, karena orang yang lemah bisa tunduk dalam tekanan dan tidak bisa melawan.

Sedangkan *qishash* ditetapkan oleh hakim dan berlaku untuk pemimpin dan rakyat. Dialah yang memutuskan *qishash* berdasarkan keputusan penguasa tertinggi apabila ditemukan hal-hal yang mewajibkan adanya *qishash*. Bagi rakyat hendaknya membantu orang yang dizhalimi agar hukuman *qishash* itu bisa

terlaksana. Hal ini dijelaskan dengan redaksi yang gamblang dalam sebuah hadits, dimana Nabi ﷺ bersabda,

لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ وَلَتَنْهَوُنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ وَلَتَأْخُذُنَّ عَلَى يَدَيِ الظَّالِمِ وَلَتَأْطُرَنَّهُ عَلَى الْحَقِّ إِطْرًا أَوْ لَيَضْرِبَنَّ اللهُ قُلُوْبَ بَعْضِكُمْ بِبَعْضٍ ثُمَّ تَدْعُوْنَ فَلاَ يُسْتَجَابَ لَكُمْ.

"*Hendaklah kalian benar-benar menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah kemungkaran, menangkap orang yang zhalim (menghentikan orang yang berbuat zhalim), dan memalingkannya (kembali) kepada kebenaran, atau memperketat (geraknya hanya) pada (lingkup) kebenaran. Atau (jika tidak dilakukan) kelak Allah akan mempertentangkan hati sebagian kalian dengan sebagian yang lainnya, sehingga kalian berdoa tetapi tidak dikabulkan.*"

Dengan demikian, maka jelaslah bahwa menolong orang yang dizhalimi adalah dengan mengambil haknya. Apabila yang melakukan penguasa tertinggi, maka ini menjadi perintah yang wajib ditaati.

Hukuman Bertujuan Untuk Meredakan Kemarahan Korban Kejahatan

35. Suatu kewajiban ketika kami membantah orang-orang yang menyerang syariat, kami sampaikan pandangan kami, bahwa hukumannya bersifat balasan dan kami mengakui batas perbedaan antara hukuman balasan dengan *qishash*. Kami jelaskan, bahwa syariat Islam sangat memperhatikan masalah kejahatan yang berhubungan dengan hak hamba secara umum, seperti tindakan kriminal yang berkaitan dengan darah, dengan tujuan untuk meredakan kemarahan korban kejahatan. Tujuan penerapan hukuman ini adalah untuk menerapkan keadilan.

Apabila undang-undang modern menganggap hukuman sebagai sarana untuk melindungi masyarakat dan hak masyarakat mendominasi hak individu dalam setiap kejahatan, maka syariat Islam menjadikan hukuman dengan tujuan untuk meredakan kemarahan korban kejahatan, dengan tetap memperhatikan kondisi masyarakat. Oleh sebab itu, aspek individu tetap diperhatikan dengan tetap memperhatikan hak masyarakat. Islam menganggap, bahwa orang yang membunuh orang lain, maka dia seperti membunuh seluruh manusia.

Allah ﷻ berfirman setelah menceritakan kisah Habil yang dibunuh Qabil,

مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ

"*Oleh karena itu kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil, bahwa: barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan dimuka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya. dan barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 32).

Dari sisi hak individu, Islam menetapkan bahwa wali (keluarga) korban berhak mencabut gugatan, menggugurkan dan memaafkan. Allah ﷻ berfirman,

وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴿٣٣﴾

"*Dan barangsiapa dibunuh secara zhalim, maka sesungguhnya kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya dia adalah orang yang mendapat pertolongan.*" (Qs. Al Israa` [17]: 33).

Allah ﷻ juga berfirman terkait dengan *qishash*,

فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ

"*Maka barangsiapa yang mendapat suatu pema'afan dari saudaranya, hendaklah (yang mema'afkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi ma'af) membayar (diat) kepada yang memberi ma'af dengan cara yang baik (pula).*" (Qs. Al Baqarah [2]: 178).

Qishash adalah hukuman dasar dalam Islam untuk kasus-kasus kejahatan yang terjadi pada manusia, karena dia dapat meredakan kemarahan korban kejahatan. Karena, yang kehilangan sesuatu dan dianiaya dalam masyarakat tidak akan sembuh hatinya meskipun diberi denda tinggi. Begitu pula hukuman penjara, itu tidak bisa menghilangkan kemarahan korban kejahatan. Kemarahannya hanya bisa hilang apabila pelaku kejahatan itu dihukum di hadapan manusia.

Undang-undang persamaan mewajibkan adanya persamaan antara hukuman dengan tindak kejahatan yang dilakukan dan sakit yang dirasakan korban disamakan dengan sakit yang dirasakan pelaku kejahatan sebagai hukuman baginya atas perbuatannya. Orang yang memulai kejahatan adalah lebih zhalim. Bahkan tidak ada kezhaliman dalam *qishash.* Justru kezhaliman yang sangat zhalim itu adalah jika pelaku kejahatan tidak dihukum *qishash.*

36. Tidak diragukan lagi, bahwa meredakan kemarahan korban kejahatan memiliki pengaruh besar, karena dia tidak akan berpikir untuk membalas dendam dan tidak akan berlebih-lebihan

dalam melakukan pembunuhan (hukuman balasan), sebagaimana yang dijelaskan dalam Al Qur`an.

Data statistik kejahatan dengan hukuman balas dendam perlu dijadikan pelajaran bagi kita semua, karena undang-undang modern tidak bisa meredakan kemarahan korban kejahatan lantaran kekurangan yang ada padanya, sehingga menimbulkan kejahatan yang berantai. Tindakan pembunuhan akan dibalas dengan tindakan pembunuhan, lalu orang kedua mengikuti orang ketiga, dan terkadang orang yang bukan pelaku kejahatan dibunuh karena kedudukan korban yang dibunuh, sebagaimana yang terjadi pada masa Jahiliyyah pertama. Balas dendam menjadi hukuman yang diwarisi dari generasi ke generasi. Semua itu disebabkan karena undang-undang yang dibuat tidak bisa meredam kemarahan korban kejahatan.

Kemudian dalam rangka meredam kemarahan korban kejahatan, fikih Islam menetapkan kompensasi bagi hukuman saat hukuman *qishash* tidak bisa dilaksanakan lantaran tidak adanya persamaan antara tindak kejahatan dengan hukuman atau lainnya.

Ketika korban memaafkan pelaku, maka dia harus diberi sejumlah harta yang diminta. Dan ini tidak dibatasi dengan *diyat* jika tindak kejahatannya itu disengaja dan bukan tersalah (tidak sengaja). Semua itu dilakukan dengan kerelaan hati. Ketika hukuman *qishash* digugurkan karena memaafkan, maka hukuman badan bagi pelaku tidak hilang sama sekali. Bahkan dalam kondisi demikian, dia harus memperhatikan hak-hak umum, dan penguasa harus menetapkan hukuman *ta'zir* terhadap pelaku kejahatan untuk mencegahnya agar tidak melakukan kerusakan di muka bumi dan untuk menutup gerak orang-orang yang suka membuat kerusakan di muka bumi.

37. Dalam syariat telah ditetapkan, bahwa berkaitan dengan luka, darah tidak dibatalkan dalam Islam, sehingga kejahatan pembunuhan itu tidak bisa hilang tanpa adanya hukuman atau *qishash* atau pemberian *diyat* kepada keluarga korban; karena *diyat* yang merupakan kompensasi harta yang berlaku bagi setiap pembunuh, dimana itu yang diberikan kepada ahli waris korban yang dibunuh. Ini wajib diberikan apabila *qishash* tidak dilaksanakan, atau ketika pembunuhannya tersalah (keliru) atau ketika pelaku kejahatannya tidak diketahui.

Apabila pembunuh tidak memiliki harta, maka yang wajib membayar *diyat* adalah *aqilah*-nya yaitu kerabatnya dari golongan *ashabah*. Apabila mereka tidak bisa membayar *diyat*, maka *diyat*-nya itu ditanggung Baitul Maal, agar darah tidak tertumpah sia-sia dan hati yang luka bisa terobati.

Dengan adanya *diyat*, maka kesetiakawanan sosial akan tumbuh berkenaan dengan beban dan tanggung jawab. Bagi orang yang membunuh orang Islam secara salah (tersalah), maka *aqilah*-nya wajib memberikan *diyat* kepada keluarga korban; karena pelakunya salah (keliru), sehingga yang membayar *diyat* keluarga kecilnya. Apabila keluarga kecilnya itu tidak mampu membayar *diyat*, maka yang menanggung *diyat* adalah keluarga besarnya yaitu masyarakat dengan cara mengambil sejumlah harta dari Baitul Maal untuk pembayaran *diyat*. Disamping prinsip tolong menolong ini, ada juga pelajaran lain, yaitu bahwa negara bertanggung jawab atas tindak kejahatan yang dilakukan warga negara ketika dilakukan dengan sengaja dan bersikap hati-hati ketika pembunuhan dilakukan secara tersalah.

Dalam pembunuhan tersalah, masyarakat muslim kehilangan salah satu anggotanya sehingga dia wajib

menggantinya. Oleh karena itu, diwajibkan memerdekakan budak beriman, karena kebebasan adalah kehidupan bagi manusia. Memerdekakan budak dapat menghidupkan jiwa dan bisa menutupi kekurangan anggota pada masyarakat Islam.

38. Dalam fikih Islam tidak ada kejahatan pembunuhan yang darah korbannya hilang sia-sia dan para aparatnya seperti polisi dan lainnya mendiamkannya. Karena apabila ini terjadi, maka seakan-akan hak hidup manusia hilang sama sekali. Pada setiap individu wajib dilindungi masyarakat dan negara. Hakim dan para aparatnya wajib bertindak tegas dalam menangani masalah ini sampai hukum benar-benar ditegakkan.

Apabila mereka tidak mampu menghukum pelaku kejahatan setelah melalui berbagai proses pemeriksaan, maka yang berlaku adalah *qasamah*; yaitu 50 laki-laki penduduk desa tempat kejadian perkara atau penduduk desa lainnya bersumpah dengan mengatakan, bahwa tersangka tidak membunuhnya dan mereka tidak mengetahui pembunuhnya. Dimana orang-orang yang bersumpah tersebut harus terdiri dari orang-orang adil yang dikenal jujur dalam ucapan.

Dengan adanya sumpah yang diberatkan ini, maka pembunuh tersebut biasanya bisa diketahui, dan ini sering terjadi; karena tidak terjadi pembunuhan di suatu desa atau daerah kecuali penduduknya mengetahui pelakunya. Hanya saja mereka menolak bersaksi; baik karena meremehkan atau takut terhadap pelaku, atau juga karena dia masih kerabatnya. Sumpah yang dipaksakan ini dapat memaksa orang yang sebelumnya tidak mau berbicara, sehingga dia mau berbicara.

Apabila 50 orang itu telah bersumpah dan pembunuhnya tidak diketahui, maka *diyat* wajib dibayarkan kepada keluarga korban dengan dana dari Baitul Maal.

Hukuman Yang Terbatas Ada Dua Macam

Ibnu Rusyd berkata[3]:

Jinayah (tindakan kejahatan [pidana]) yang memiliki hukuman *had* yang disyariatkan adalah *jinayah* terhadap tubuh, *jinayah* terhadap jiwa dan anggota tubuh yang disebut pembunuhan dan melukai, *jinayah* terhadap kemaluan yang disebut zina, dan *jinayah* terhadap pangkal (aturan) yang apabila dilakukan dengan kekerasan (senjata) disebut *hirabah apabila* tidak dengan takwil, sedangkan apabila dilakukan dengan takwil, maka disebut *baghyun.* Sedangkan apabila kejahatan tersebut dengan cara mengambil sesuatu secara sembunyi-sembunyi dari tempat yang terjaga, maka ini disebut pencurian (*sariqah*). Apabila kejahatannya itu dilakukan dari pihak penguasa dengan kekuatan, maka disebut *ghashab* (pemerasan atau perampasan dengan kekerasan). Apabila kejahatan tersebut menyerang kehormatan maka disebut *qadzaf* (menuduh orang baik berbuat zina).

Ada pula kejahatan yang membolehkan makanan dan minuman yang diharamkan Allah, dan yang ada hukuman had-nya hanyalah *khamer* (minuman keras). Inilah bentuk-bentuk *jinayah* (kejahatan) yang disepakati. (selesai)

---

[3] *Bidayatul Mujtahid Wa Nihayatul Muqtashid*, (Juz 2 Hal 330-331), Mathba'ah Al Jamaliyyah.

Hukuman *had* (Hudud) menurut Ibnu Rusyd adalah hukuman yang ditentukan bentuknya, baik yang berkaitan dengan kejahatan terhadap sesama manusia atau yang secara umum berkaitan dengan hak mereka, atau kejahatan yang melanggar hak-hak Allah atau yang secara umum melanggar hak Allah.

Inilah pendapat mayoritas ahli fikih. Menurut mereka, hukuman *had* adalah hukuman terhadap tindak kejahatan yang ditentukan bentuknya oleh sang pembuat syariat (Allah ﷻ), dimana dalam hukuman ini penguasa tidak bisa menentukan sendiri (menetapkan hukum sendiri). Pendapat ini dinyatakan oleh ulama Hanafiyyah. Akan tetapi banyak ulama selain mereka yang berpendapat bahwa hukuman *had* hanya berlaku terhadap hukuman yang berkaitan dengan hak Allah secara umum atau yang murni merupakan hak Allah. Mereka mengatakan, "Sesungguhnya hukuman *had* menurut terminologi adalah, hukuman yang ditentukan dan berkaitan dengan hak Allah. Dengan demikian, maka hukuman *qishash* tidak disebut *had*, karena hak manusia itu lebih dominan. Hukuman *ta'zir* juga tidak disebut *had*, karena dia tidak ditentukan dengan dalil syariat. Berdasarkan hal ini, maka dalam hukuman *had* harus ada dua kriteria; salah satunya adalah bahwa tindak kejahatan tersebut bukan kejahatan yang dihukum dengan hukuman *had*."

Eksekusi Hukuman Had Adalah Ibadah dan Jihad

Syaikhul Islam Abu Al Abbas bin Taimiyyah berkata dalam risalah *As-Siyasah Asy-Syar'iyyah*:

"Penerapan hukuman *had* termasuk ibadah seperti jihad *fi sabilillah*. Perlu diketahui, bahwa penerapan hukuman *had* merupakan rahmat Allah kepada hamba-hamba-Nya. Oleh karena itu, penguasa harus bertindak tegas dalam hal ini. Dia harus berani menerapkan hukuman *had* tanpa takut terhadap siapapun dengan tujuan untuk mengasihi sesama manusia dengan cara menghilangkan kemungkaran, bukan hanya sekedar untuk meredam amarah korban pembunuhan. Dia tidak boleh memposisikan dirinya lebih tinggi dari manusia, tetapi dia harus memposisikan dirinya seperti orang tua yang mendidik anaknya; karena apabila dia tidak mendidik anaknya dengan baik seperti yang dilakukan ibunya, maka anak tersebut akan rusak. Dia harus mendidiknya dengan penuh kasih sayang untuk memperbaiki kondisinya. Dia juga harus memposisikan dirinya seperti dokter yang memberi minum obat kepada pasiennya meskipun obat tersebut tidak disukai pasien, memotong anggota tubuh yang dianggap membahayakan anggota tubuh lain dan mengeluarkan darah dari urat-urat, karena dengan memberinya minum obat yang pahit tujuannya adalah agar dia merasakan kenyamanan (sembuh).

Begitu pula dengan hukuman *had* (*Hudud*) yang diterapkan penguasa, karena misi penguasa (pemerintah) adalah memperbaiki masyarakat dan menghilangkan kemungkaran dengan mendatangkan manfaat dan melenyapkan bahaya. Dan tujuannya harus semata-mata karena mengharap ridha Allah dan mentaati perintah-Nya. Dengan penerapan hukuman *had* Allah akan melunakkan hati dan memudahkan sebab-sebab kebaikan dan mencukupi hukuman ringan. Korban kejahatan akan merasa lega apabila hukuman *had* diterapkan pada pelaku kejahatan. Sedangkan jika tujuannya untuk bertindak sewenang-wenang terhadap rakyat dan menghukum mereka agar mereka mau

memberikan harta yang diinginkannya, maka tujuannya telah berubah dari tujuan aslinya.

Diriwayatkan bahwa Umar bin Abdul Aziz sebelum menjadi Khalifah menjabat gubernur Madinah pada masa pemerintahan Al Walid bin Abdul Malik. Dia memerintah dengan baik. Kemudian datanglah Al Hajjaj dari Irak, lalu menyiksa penduduk Madinah dengan siksaan yang hebat. Kemudian dia menanyakan kepada penduduk Madinah tentang Umar, "Bagaimana wibawanya di hadapan kalian?" mereka menjawab, "Kami tidak sanggup memandangnya karena dia begitu berwibawa", dia bertanya lagi, "Bagaimana kecintaan kalian terhadapnya?" Mereka menjawab, "Kami mencintainya melebihi kecintaan kami terhadap keluarga kami", dia bertanya lagi, "Bagaimana adabnya?" Mereka menjawab, "Antara tiga sampai sepuluh cambukan cemeti" Al Hajjaj berkata, "Itulah wibawanya, kecintaannya dan adanya. Ini adalah perkara yang datang dari langit."

Hak-Hak Manusia Dalam Syariat Islam[4]

Hak-hak manusia dalam Islam banyak dan tidak cukup mempelajarinya sekaligus dalam satu kajian. Disini kami akan meralat kekeliruan yang sering dilakukan, karena ada dua jenis hak manusia yang wajib dibedakan dengan jelas:

Jenis Pertama: Hak-hak yang berkaitan dengan pokok kemanusiaan yang tidak ada perbedaan di dalamnya antara manusia yang satu dengan manusia lainnya, antara kulit putih

---

[4] Dikutip dari majalah *Asy-Syarq Al Ausath Al Fiqhi*, karya DR. Abdul Halim 'Uwais.

dengan kulit merah dan antara orang cerdas dengan orang bodoh. Itu adalah hak yang menjamin manusia sejak kelahirannya. Termasuk dalam jenis ini adalah hak yang berkaitan dengan pentingnya menerapkan keadilan dan persamaan dalam muamalah manusia –dengan setiap manusia- dalam satu syariat yang adil.

Jenis Kedua: Hak yang berbeda-beda antara manusia dengan manusia lainnya, yaitu hak yang berkaitan dengan beragam kewajiban. Apabila persamaan pada jenis pertama wajib diterapkan dimana kehidupan tidak akan baik kecuali dengan menerapkannya, maka pada jenis kedua harus dibedakan, karena kehidupan juga tidak akan baik kecuali dengan menerapkannya, meskipun banyak orang yang keliru dalam hal ini. Masyarakat menganggap mudah masalah hak, tetapi mereka melupakan kewajiban. Seandainya yang dimulai adalah kewajiban, maka akan banyak hak yang bisa diperoleh tanpa kesusahan. Padahal telah berlaku, bahwa hak itu tidak bisa diberikan, tetapi hanya diambil, bukan melalui revolusi, atau naysid, atau pergolakan, atau slogan, tetapi melalui cara khusus yang diajarkan.

Disini kami akan membahas tentang hak yang merupakan jenis pertama, yaitu jenis kemanusiaan yang bersifat umum. Namun perlu kami tegaskan, bahwa hak ini berhubungan erat dengan jenis kedua. Dengan demikian, maka hak tersebut berkaitan dengan kewajiban. Insya Allah akan kami bahas tentang hak-hak yang berhadapan dengan kewajiban, dimana yang menjadi kewajiban seorang muslim adalah mengetahui eksistensi dan peradaban sesuai syariat Islam.

Ragam Hak Manusia Antara Ajaran Islam dengan Berbagai Aturan Negara

Tidak ada yang perlu dibandingkan antara ajaran Islam dengan ajaran lainnya, sebagaimana siang tidak bisa dibandingkan dengan malam. Atas dasar ini, kami pernah menanyakan kepada Syaikh Muhammad Al Ghazali tentang hak-hak manusia antara Islam dengan sistem negara. Maka dia menjawab dengan mengatakan, "Terdapat bagian yang di dalamnya berserikat antara Islam dengan kemanusiaan secara umum atas dasar fitrah, karena fitrah yang lurus lagi bebas dari penyakit dan *khurafat* serta kebodohan adalah Islam."

Itulah korelasi antara hakikat Islam dengan makna kemanusiaan yang asli, sehingga aku selalu mengatakan, "Sesungguhnya agama Islam adalah agama yang sesuai akal dan tidak mengenal adanya *khurafat*. Dia itu agama yang sesuai hati nurani dan tidak mengenal hawa nafsu. Ketika aku mengamati tingkah laku manusia yang mengakui adanya hak dan kewajiban, disaat yang sama aku pun membandingkan antara kemampuan yang bisa dicapai manusia dengan ajaran-ajaran Islam yang terdapat dalam Al Qur`an dan *Sunnah*. Kemudian aku simpulkan, bahwa ternyata yang berhasil adalah yang menjalankan ajaran Islam, sementara sistem yang hanya mengandalkan ajaran manusia dan tidak merujuk pada wahyu Allah pada akhirnya akan hancur dan binasa. Aku katakan, bahwa ajaran Islam yang benar adalah yang melindungi kita dari semua kerusakan."

Ketika kita melihat pasal pertama dalam deklarasi hak asasi manusia, disebutkan bahwa manusia dilahirkan dalam keadaan merdeka. Aku sendiri tidak heran dengan pasal ini, karena Islam

jauh sebelum itu sudah mendeklarasikannya, sebagaimana yang dikatakan oleh Amirul Mukminin Umar bin Al Khaththab ketika menangani suatu kasus. Dia mengatakannya dengan spirit Islam yang murni dan tanpa beban.

Apa yang telah aku uraikan hanyalah sekedar contoh tentang korelasi antara prinsip-prinsip yang diakui agama kita dengan prinsip-prinsip yang diajarkan manusia.

Di sisi lain, aku melihat adanya perbedaan antara hak asasi manusia yang diakui wahyu Ilahi dengan hak asasi manusia yang diakui manusia dalam piagam hak asasi manusia. Di antara perbedaan yang paling menonjol adalah, adanya persamaan mutlak yang terdapat dalam piagam hak asasi manusia, sementara dalam Islam hal ini (persamaan mutlak) tidak ada. Contohnya adalah, persamaan mutlak antara laki-laki dan perempuan dalam segala hal yang ditetapkan oleh piagam hak asasi manusia, dimana sebenarnya hal ini adalah persamaan yang zhalim, karena laki-laki akan mengemban tugas dengan segala kesulitannya, sementara perempuan hanya mengemban tugasnya sebatas kemampuannya. Contoh lainnya adalah, perbedaan dalam masalah kemurtadan (keluar dari agama Islam). Kemurtadan dalam Islam adalah khianat dan hukumannya diterapkan secara terang-terangan yang bisa mengoncang sistem aturan umum (hukum negara misalnya). Dan tentu saja hal ini tidak akan diterima oleh negara manapun. Namun nyatanya, ada sebagian agama yang menerima hal ini, karena agama mereka tidak berdasarkan negara dan tidak tunduk pada kaisar. Ketika aku menemukan perbedaan ini, maka bisa diketahui kapan terjadinya perselisihan ini dan kapan terjadi kekacauan?

Orang-orang yang memberikan hak penuh kepada perempuan dalam hal persamaan dengan laki-laki, sebenarnya mereka sedang menonton pergaulan kotor di depan mata mereka, sebagaimana yang terjadi pada sebagian masyarat muslim, dimana Islam tidak bertanggung jawab dalam hal ini; karena akibat pergaulan ini laki-laki yang berzina di sebagian negara bisa melenggang bebas tanpa hukuman, sementara si perempuan akan mendapat hukuman mati karena perbuatannya. Berapa banyak gadis yang terzhalimi akibat sistem ini?

Menurutku (Al Muthi'i): Ketika kita menjelaskan ajaran Islam yang benar dan meluruskan pandangan-pandangan keliru yang dilontarkan terhadap agama kita –padahal Islam bebas dari tuduhan tersebut-, sebenarnya orang-orang yang membuat piagam hak asasi manusia bisa mengakui dan kembali kepada ajaran Islam, karena perbedaannya sangat jelas antara kebebasan berpikir dengan kebebasan merusak masyarakat yang berujung pada penyerahan masyarakat kepada musuh. Demikianlah perbedaan inti antara hak asasi manusia yang ditetapkan dalam Islam dengan hak asasi manusia yang dibuat organisasi perserikatan bangsa-bangsa (PBB).

Kebebasan Hak Asasi Manusia Dalam Islam

Peradaban kita secara hukum dan historis adalah peradaban bebas. Bahkan kehidupan di bawah naungan kabilah juga berlandaskan kebebasan. Akan tetapi, ketika sistemnya beralih kepada negara dalam naungan Islam (maka kebebasan

tidak lagi mutlak). Pernah seorang muslim mengatakan kepada Khalifah di atas mimbar "Kami tidak akan mendengar dan tidak akan taat," akan tetapi dia tidak dihukum berat. Seorang perempuan pernah mengkritik Umar bin Al Khaththab dan Umar mengakui kesalahannya. Akan tetapi istilah kebebasan ini telah hilang lama dari peradaban kita, lalu dikotori oleh peradaban Barat dengan pemahaman mereka (yang sesat).

Di saat kita mempelajari istilah kebebasan, kita diharuskan mempelajari bermacam-macam acuan yang berkaitan dengan penggunaannya dan mengetahui fase-fase penggunaannya dalam sejarah. Dalam hal kebebasan, kita harus memperhatikan semua aspek agar bisa didudukkan dalam posisinya yang benar dan dapat menghilangkan kerancuan yang menumpuk dalam perjalanan sejarah.

Sebagian kalangan berpendapat, bahwa kebebasan (kemerdekaan) adalah tidak adanya perlawanan individu. Yaitu bahwa kita dapat merasakan kebebasan di saat tidak ada seorang pun yang mengawasi tindakan kita dan tidak menghalang-halangi perbuatan kita. Dari sinilah, maka mereka menamakan aturan-aturan ancaman (darurat) sebagai aturan-aturan mutlak, yaitu kebebasan rakyat untuk berbuat sekehendak mereka. Dua pengertian ini tidak bertentangan antara satu sama lainnya, karena pada hakikatnya keduanya saling melengkapi satu sama lain. Kebebasan yang dimaksud orang pertama adalah, bahwa dia boleh berbicara semaunya, sementara kebebasan orang kedua adalah boleh mengkritiknya atau mengemukakan pendapat lain. Yang penting salah satunya tidak menggunakan beragam sarana ekstrinsik yang jauh dari ucapan untuk menghalangi lawannya berbicara sekehendak dirinya. Dengan pengertian ini, maka

sebenarnya faktor perasaan tidak berlaku di dalamnya. Kamu akan merasa tidak bebas karena orang lain boleh mengkritik ucapanmu. Pada dasarnya, ini adalah egoisme yang hendak menyerang hak orang lain untuk berbicara. Misalnya kamu memulai hakmu untuk berbicara lebih dahulu, lalu hakim mengatakan bahwa dia boleh membela pendapatnya, akan tetapi dia melarangmu berbicara. Pada hakikatnya ini adalah sikap dan tindakan merampas hak kebebasan.

Sesungguhnya kebebasan itu tidak berarti hilangnya aturan-aturan, akan tetapi ada keseimbangan dan keselarasan pada aturan-aturan tersebut, dimana aturan-aturan tersebut tidak diterapkan pada orang yang dijatuhi hukuman saja, tetapi diterapkan pada hakim dan orang yang dijatuhi hukuman sekaligus. Aturan-aturan yang melarang manusia berbuat jahat terhadap dirinya sendiri dan sesama manusia adalah aturan-aturan yang baik secara umum, dan kriteria aturan-aturan yang adil adalah dari jenis ini. Apabila ada ungkapan "Tidak ada aturan" maka akan ada ungkapan "Tidak ada kebebasan."

Dengan demikian, maka kebebasan sosial yang terbatas, kebebasan ekonomi yang terbatas dan kebebasan pikiran yang terbatas adalah faktor-faktor penting untuk menyempurnakan kebebasan politik, karena kebebasan politik itu tidak bisa berdiri sendiri.

Setelah itu adalah kebebasan politik; yaitu kebebasan warga negara untuk ikut bergabung dalam beragam aktifitas masyarakat. Suatu negara yang bebas secara politik adalah, negara yang menjadi negara rakyat di bawah naungan syariat Islam.

Di sisi lain, kebebasan adalah hal mendasar dalam pandangan dan peradaban Islam. Dia tidak diartikan sebagai

pembebasan perbudakan saja, akan tetapi diartikan dengan arti umum sesuai prinsip kemanusiaan yang diungkapkan oleh khalifah Umar bin Al Khaththab ﷺ dalam ucapannya yang terkenal, "Apabila kalian memperbudak manusia, maka ibu-ibu mereka telah melahirkan mereka dalam keadaan merdeka."

Manusia dan Hak Pindah (Hijrah)

Di antara hak asasi manusia yang sesuai fitrahnya yang dilindungi Islam adalah hak pindah, hak bepergian dan hak hijrah tanpa mengemukakan sebab-sebabnya; baik yang mendorongnya hijrah untuk memperbaiki kehidupan ekonominya atau mencari aman atau sekedar mengunjungi saudara-saudaranya atau sekedar bertamasya. Inilah hak pribadinya yang tidak perlu ditanyakan selama tidak dibatasi dengan hak hamba dan hak Allah.

Berkaitan dengan hak pindah dan hijrah, DR. Abdul Wahhab Asy-Syisyani, guru besar Universitas Imam Muhammad bin Su'ud Al Islamiyyah Riyadh mengatakan, "Apabila hak pindah diakui undang-undang positif sebagai salah satu misi kemanusiaan yang mengantarkan kepada tujuannya, maka fase dari pengertian pindah ini berbeda tujuannya jika diqiyaskan dengan pengertian pindah menurut pandangan Islam dan tabiat kehidupan itu sendiri.

Pandangan Islam dalam masalah pindah; baik pada pagi dan sore hari berkaitan dengan tujuan menerapkan kebebasan layaknya kebebasan dan hak-hak lainnya, karena setiap hak yang dijalankan seseorang pasti secara umum akan melahirkan maslahatnya yang bersifat nyata atau menolak keburukan yang nyata. Jika tidak demikian, maka dia itu tidak dinamakan hak lagi,

karena melakukan sesuatu tanpa tujuan dianggap perbuatan main-main yang ditentang orang-orang berakal. Berdasarkan logika ini, maka berlaku hukum setiap jenis dari jenis-jenis pindah yang dilakukan seorang muslim. Ada yang berkaitan dengan kebolehan secara mutlak, ada yang berkaitan dengan kewajiban dan ada yang berkaitan dengan larangan.

Sedangkan yang berkaitan dengan kebolehan adalah kebebasan pindah dalam konteks zaman sekarang. Islam mengakui kebebasan pindah secara mutlak dalam hal-hal yang mubah, seperti bepergian untuk tujuan dagang dan bekerja untuk menambah penghasilan. Allah ﷻ berfirman,

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ

"*Tidak ada dosa bagimu untuk mencari karunia (rezeki hasil perniagaan) dari Tuhanmu*" (Qs. Al Baqarah [2]: 198).

Karena, kebiasaan pedagang adalah sering berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat lainnya.

Allah ﷻ juga berfirman,

فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ

"*Apabila telah ditunaikan shalat, maka bertebaranlah kamu di muka bumi; dan carilah karunia Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak supaya kamu beruntung.*" (Qs. Al Jumu'ah [62]: 10).

Allah ﷻ juga berfirman lainnya,

هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴿١٥﴾

"*Dialah yang menjadikan bumi itu mudah bagi kamu, maka berjalanlah di segala penjurunya dan makanlah sebagian dari rezeki-Nya, dan hanya kepada-Nya-lah kamu (kembali setelah) dibangkitkan.*" (Qs. Al Mulk [67]: 15)

Oleh karena itu, di antara wasiat Khalifah Umar bin Abdul Aziz adalah ucapannya yang terkenal, "Bukalah pintu hijrah untuk kaum muslimin." Juga ucapannya yang lain, "Biarkan manusia berdagang di daratan maupun lautan dan jangan halangi hamba-hamba Allah mencari penghidupan mereka."

Termasuk kebolehan untuk pindah adalah kebebasan seorang muslim untuk pindah dan bepergian dalam rangka mencari sesuatu yang dibolehkan (mubah) yang dihalalkan Allah dan dianjurkan oleh-Nya; seperti bepergian untuk mencari obat, rekreasi (menghilangkan stres) dan mendatangi tempat-tempat suci. Nabi ﷺ bersabda,

لاَ تَشُدُّوا الرِّحَالَ إِلاَّ إِلَى ثَلاَثَةِ مَسَاجِدَ: الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَمَسْجِدِي هَذَا، وَالْمَسْجِدِ الأَقْصَى.

"Tidak dibolehkan mengadakan perjalanan kecuali ke tiga masjid: Masjidil Haram, masjidku ini (Masjid Nabawi) dan Masjidil Aqsha."

Di antara bepergian yang dianjurkan Allah ﷻ adalah bepergian dengan tujuan mengunjungi saudara karena Allah (saudara seiman). Rasulullah ﷺ bersabda,

زَارَ رَجُلٌ أَخًا لَهُ فِي قَرْيَةٍ أُخْرَى فَأَرْسَلَ اللهُ لَهُ عَلَى مَدْرَجَتِهِ مَلَكًا، فَلَمَّا أَتَى عَلَيْهِ، قَالَ: أَيْنَ تُرِيدُ؟ قَالَ: أُرِيدُ أَخًا لِي فِي هَذِهِ الْقَرْيَةِ، قَالَ: هَلْ لَكَ عَلَيْهِ مِنْ نِعْمَةٍ تَرُبُّهَا؟ قَالَ: لاَ، غَيْرَ أَنِّي أَحْبَبْتُهُ فِي اللهِ عَزَّ وَجَلَّ. قَالَ: فَإِنِّي رَسُوْلُ اللهِ إِلَيْكَ، بِأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَبَّكَ كَمَا أَحْبَبْتَهُ.

"Suatu ketika ada seorang laki-laki yang mengunjungi saudaranya yang tinggal di suatu desa, lalu Allah ﷻ mengirim malaikat untuk melewati jalan yang dilaluinya, kemudian malaikat tersebut bertanya kepadanya, "kamu mau kemana?" laki-laki tersebut menjawab, "Aku ingin mengunjungi saudaraku di desa ini," Sang malaikat bertanya, "Apakah kamu memiliki sesuatu yang hendak diberikan kepadanya?" Dia menjawab, "Tidak; aku mencintainya karena Allah," Sang malaikat berkata, "Sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepadamu (untuk mengabarkan)

bahwa Allah mencintaimu sebagaimana kamu mencintainya (saudaramu)." (HR. Muslim dan para ulama lainnya).

Di antara kebolehan yang berkaitan dengan sesuatu yang wajib adalah bepergian yang wajib dilakukan seorang muslim ketika telah terpenuhi syarat-syaratnya, seperti hijrah. Para ulama membagi jenis-jenis bepergian dan hijrah yang wajib menjadi enam macam:

Pertama: Keluar dari negara kafir menuju negara Islam. Hijrah jenis ini berlaku sampai Hari Kiamat, meskipun hijrah ke Madinah berhenti karena penaklukan Makkah. Rasulullah ﷺ bersabda, لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ "*Tidak ada hijrah setelah penaklukan Makkah.*" Maksudnya adalah, mendatangi Rasulullah ﷺ dimana pun beliau berada.

Kedua: Pergi dari negeri yang banyak *bid'ah*-nya. Ibnu Al Qasim berkata: Aku pernah mendengar Malik berkata, "Tidak halal bagi seorang pun untuk tinggal di negeri yang (penduduknya) suka mencela kaum Salaf."

Ketiga: Pergi dari negeri yang mayoritas makanannya (dan penghidupannya) haram, karena mencari rezeki yang halal adalah wajib atas setiap muslim.

Keempat: Melarikan diri dari tindakan zhalim dan penganiayaan yang terjadi di suatu negeri. Ini adalah karunia Allah ﷻ dan dispensasi dari-Nya. Apabila seseorang meng-khawatirkan keselamatan dirinya di suatu tempat, maka Allah ﷻ telah mengizinkannya pergi dari tempat tersebut dan melarikan diri darinya agar terhindar dari hal-hal yang tidak diinginkan. Dimana orang yang pertama kali melakukan hal ini adalah Nabi Ibrahim ﷺ ketika beliau takut akan kejahatan kaumnya. Dia berkata, "Aku

berhijrah kepada Tuhanku." Allah ﷻ juga berfirman mengabarkan tentang Nabi Musa ﷺ, فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ "*Maka keluarlah Musa dari kota itu dengan rasa takut menunggu-nunggu.*" (Qs. Al Qashash [28]: 21).

Kelima: Pergi dari negeri yang kotor karena takut terkena penyakit menuju negeri yang bersih. Nabi ﷺ mengizinkan orang-orang Urainah pergi ke Maraj ketika kota Madinah kotor.

Keenam: Pergi dari suatu negeri karena khawatir hartanya akan diganggu, karena kehormatan harta seorang muslim adalah seperti kehormatan darahnya.

Demikianlah, manusia diberi hak untuk pindah secara bebas, baik yang hukumnya mubah maupun wajib.

Sedangkan larangan bepergian tanpa ada hak Allah atau hak hamba, maka ini merupakan tindakan penghinaan terhadap hak asasi manusia yang tidak diridhai Islam, dan ini merupakan kejahatan terhadap hak seorang muslim yang pelakunya bisa dituntut secara hukum.

Adil Merupakan Salah Satu Dari Beragam Hak Manusia

Ada hak-hak fundamental manusia yang dibangun di atasnya aturan-aturan hidup manusia, dimana manusia tidak layak disebut manusia kecuali apabila mendapatkan hak-hak tersebut. Di antara aturan terpenting bagi manusia adalah hak keadilan dalam

setiap aspeknya; baik yang bersifat kemanusiaan maupun perundangan.

Agar kita mengetahui nilai (pentingnya) keadilan, maka kita wajib mengetahui muara peradaban ketika kezhaliman merajalela. Apabila kezhaliman merajalela, maka yang akan terjadi adalah kerusakan dan kebinasaan, karena keadilan adalah dasar kekuasaan.

Berkenaan dengan hak dan keadilan seperti hak asasi manusia dalam Islam, DR. Mahfuzh Azzam, guru besar Kebudayaan Islam di fakultas militer Raja Khalid, Riyadh, mengatakan:

Islam sangat memperhatikan kehormatan manusia dan memberikan hak kepadanya. Oleh karena itu, keadilan termasuk ajaran fundamental yang dibawa Islam agar diterapkan di antara manusia.

Keadilan sangat penting diterapkan agar masyarakat hidup tentram dan damai, serta hubungan antara individu menjadi kuat. Dengan prinsip keadilan hubungan antar sesama manusia didirikan atas dasar persaudaraan, keselarasan dan keseimbangan.

Oleh karena itu, banyak ayat Al Qur`an dan hadits Nabi yang menyuruh berbuat adil dan melarang berbuat zhalim. Bahkan perbuatan *zhalim* diharamkan dengan tegas dan diancam dengan siksa yang pedih.

Allah ﷻ berfirman,

إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ

وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ

"*Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan.*" (Qs. An-Nahl [16] 90).

Sesungguhnya Allah ﷻ menyatakan bahwa adil adalah salah satu dari sifat-sifat-Nya. Tidaklah Allah mengutus Rasul, menurunkan Kitab-Nya dan membebankan syariat kepada manusia kecuali Dia menyuruh menegakkan keadilan dan kebenaran.

Allah ﷻ berfirman,

لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ

وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ

"*Sesungguhnya kami telah mengutus rasul-rasul kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah kami turunkan bersama mereka Al Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan.*" (Qs. Al Hadiid [57]: 25)

Allah ﷻ berfirman lainnya,

وَأَقِيمُواْ ٱلۡوَزۡنَ بِٱلۡقِسۡطِ وَلَا تُخۡسِرُواْ ٱلۡمِيزَانَ ﴿٩﴾

"*Dan Tegakkanlah timbangan itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi neraca itu.*" (Qs. Ar-Rahmaan [55]: 9).

Salah satu tugas para Rasul adalah menegakkan keadilan, وَقُلْ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ "*Dan Katakanlah: 'Aku beriman kepada semua Kitab yang diturunkan Allah dan Aku diperintahkan supaya berlaku adil diantara kamu'.*" (Qs. Asy-Syuuraa [42]: 15).

Sementara kezhaliman, maka Allah mengharamkan atas diri-Nya sendiri dan mengharamkannya atas hamba-hamba-Nya. Sebagaimana yang tertera dalam firman-Nya,

وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴿٣١﴾

"*Dan Allah tidak menghendaki berbuat kezhaliman terhadap hamba-hamba-Nya.*" (Qs. Ghaafir [40]: 31)

Dalam hadits Qudsi disebutkan,

يَا عِبَادِى إِنِّى حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِى وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا فَلاَ تَظَالَمُوا.

"*Wahai hamba-hamba-Ku, sesungguhnya Aku mengharamkan kezhaliman atas diri-Ku dan Aku mengharamkannya di antara sesama kalian. Maka janganlah kalian saling berbuat zhalim.*"

Rasulullah ﷺ melarang kezhaliman dan menyatakan, bahwa dia akan menjadi kegelapan pada Hari Kiamat,

اِتَّقُوْا الظُّلْمَ، فَإِنَّ الظُّلْمَ ظُلُمَاتٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

"*Hindarilah oleh kalian perbuatan zhalim, karena sesungguhnya kezhaliman itu (akan menjadi) kegelapan pada Hari Kiamat.*"

Keadilan yang diajarkan Islam adalah keadilan mutlak yang menyamakan semua manusia. Allah ﷻ berfirman,

وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ

"*Dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil.*" (Qs. An-Nisaa' [4]: 58)

Permusuhan yang terjadi di antara sesama manusia tidak bisa dijadikan acuan untuk melegalkan kezhaliman atau meninggalkan keadilan. Allah ﷻ berfirman,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾

"*Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah. Karena adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan*

bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan." (Qs. Al Maa'idah [5]: 8).

Bahkan sampai dalam ucapan sekalipun, Allah ﷻ melarang hamba-Nya dari berbuat tidak adil, seperti yang tertera dalam firman-Nya,

وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٢﴾

"*Dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil, kendatipun dia adalah kerabat(mu), dan penuhilah janji Allah. Yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu ingat.*" (Qs. Al An'aam [6]: 152)

Keadilan itu berlaku untuk individu dan masyarakat. Keadilan individu adalah memberikan setiap hak kepada orang yang berhak menerimanya. Apabila ini tidak diterapkan, maka yang terjadi adalah diskriminasi.

Masyarakat yang adil adalah masyarakat aturan-aturannya memudahkan setiap individu untuk mendapatkan haknya dan bisa menaikkannya sesuai kadar kesiapannya. Batasan utama dalam hubungan individu dengan masyarakat adalah keadilan, dimana asas dari keadilan itu adalah menjauhkan diri dari hawa nafsu dan tidak terpengaruh dengan apapun kecuali kebenaran.

Keadilan adalah salah satu landasan hukum dan penopangnya yang kuat. Oleh karena itu, ketika Abu Bakar ؓ diangkat menjadi Khalifah, dia mengucapkan pidato perdananya sebagai berikut, "Orang lemah di tengah-tengah kalian akan

menjadi kuat di sisiku sampai aku mengambilkan hak untuknya, sementara orang kuat di tengah-tengah kalian akan menjadi lemah di sisiku sampai aku mengambil hak darinya."

Seorang Umar bin Al Khaththab ﷺ, lantaran dia sangat mengharapkan agar para pegawainya menerapkan keadilan, dia sering keluar bersama para pegawainya untuk mengantar mereka dan menasehati mereka, bahwa mereka tidak diangkat menjadi pejabat dan pegawai supaya bisa mendapatkan simpati dan harta benda dari masyarakat, akan tetapi supaya mereka mengajarkan kepada masyarakat *Kitabullah* dan *Sunnah* Rasul-Nya, memutuskan hukum dengan benar dan membagikan harta kepada mereka dengan adil. Dia sering berkata kepada masyarakat, "Barangsiapa dizhalimi pegawaiku, laporkanlah kepadaku agar aku bisa menghukumnya." Oleh karena itu, ketika dia ditanya oleh Amr bin Al Ash, "Wahai Amirul Mukminin, apakah jika seorang pejabat mendidik salah seorang rakyatnya, engkau akan menghukumnya (jika dia berbuat kesalahan)?" Umar menjawab, "Bagaimana aku tidak akan menghukumnya, sedang aku telah melihat sendiri Rasulullah ﷺ minta dirinya di-*qishash* (atas perbuatannya)?"

Keadilan yang dituntut dalam Islam adalah keadilan dalam hukum. Pemimpin yang adil adalah salah satu dari tujuh golongan yang akan mendapat naungan Allah pada hari ketika tidak ada naungan selain naungan-Nya. Dia adalah keadilan bagi orang-orang lemah dan menyamakan dua orang yang sedang berseteru meskipun status dan kasta keduanya berbeda. Dia juga keadilan dalam pembagian hak dan kewajiban, keadilan dalam menggilir para istri yang lebih dari satu dan keadilan di antara golongan-golongan kaum muslimin yang berselisih.

Allah ﷻ berfirman,

وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾

"*Dan kalau ada dua golongan dari mereka yang beriman itu berperang hendaklah kamu damaikan antara keduanya! tetapi kalau yang satu melanggar perjanjian terhadap yang lain, hendaklah yang melanggar perjanjian itu kamu perangi sampai surut kembali pada perintah Allah. Kalau dia telah surut, damaikanlah antara keduanya menurut keadilan, dan hendaklah kamu berlaku adil; sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil.*" (Qs. Al Hujuraat [49]: 9).

Sesungguhnya keadilan dalam Islam bersifat sempurna lagi mutlak, sampai terhadap musuh dan rival sekalipun, sehingga bisa dipastikan bahwa dia lebih adil terhadap orang-orang *dzimmi* dan *mu'ahad.* Rasulullah ﷺ bersabda,

مَنْ أَذَى ذِمِّيًّا فَأَنَا خَصْمُهُ، وَمَنْ كُنْتُ خَصْمَهُ خَصَمْتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

"*Barangsiapa menyakiti orang kafir Dzimmi maka aku akan menjadi musuhnya, dan barangsiapa yang aku musuhi, maka akan kumusuhi pada Hari Kiamat.*"

Nabi ﷺ bersabda lainnya,

أَلاَ مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا أَوِ انْتَقَصَهُ أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بِغَيْرِ طِيْبِ نَفْسٍ فَأَنَا خَصْمُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

"*Ingatlah, barangsiapa yang menzhalimi kafir mu'ahad atau merebut haknya atau membebaninya dengan sesuatu yang di luar kemampuannya atau mengambil sesuatu darinya tanpa keridhaan-nya, maka aku akan menjadi musuhnya pada Hari Kiamat.*"

Hal ini karena orang-orang non muslim yang tinggal di negara Islam mendapat jaminan Allah dan Rasul-Nya. Dan di antara hak mereka adalah mendapat keadilan dalam segala hal.

Demikianlah sistem keadilan dalam Islam sebagaimana yang diuraikan oleh DR. Mahfuzh Azzam, karena dia merupakan sistem yang teratur dari segala sisinya, baik terhadap kerabat, terhadap musuh, terhadap kaum muslimin dan terhadap orang-orang non muslim. Keadilan dalam syariat Islam adalah keadilan mutlak, karena adil memang harus diterapkan demikian. Jika tidak demikian, maka tidak dinamakan keadilan.

Piagam Hak Asasi Manusia Dalam Islam[5]

Para pakar hukum membagi hak menjadi hak politik dan hak sipil. Kemudian hak sipil dibagi menjadi hak umum dan hak khusus, dimana untuk beragam hak umum diberlakukan pula ragam kebebasan umum.

Keistimewaan kebebasan umum adalah, bahwa dia berlaku untuk semua manusia tanpa mendiskriminasikan antara yang satu dengan lainnya.

Kemudian hak-hak umum itu dikembalikan kepada dua landasan yaitu persamaan sipil dan kebebasan individu. Yang dimaksud persamaan sipil adalah persamaan hukum dalam hak dan kewajiban tanpa membeda-membedakan manusia karena faktor bahasa atau agama atau ras atau tempat lahir. Sementara kebebasan individu itu mencakup ragam kebebasan yang berkaitan dengan kebutuhan material dan spiritual pada manusia.

Kebebasan yang berhubungan dengan kebutuhan materi itu mengakui adanya kebebasan individu, kebebasan memiliki, kebebasan bertempat bertempat tinggal dan kebebasan bekerja. Sedangkan kebebasan yang berhubungan dengan spiritual itu mencakup kebebasan menganut suatu keyakinan (agama), kebebasan bermasyarakat, kebebasan mengajar, kebebasan berpendapat dan kebebasan mendirikan organisasi.

Pembagian hak dan kebebasan ini dipelopori oleh para penganut aliran individualisme, yaitu landasan sistem politik di

---

5 Dikutip dari majalah *Asy-Syarq Al Ausath*, yang ditulis oleh DR. Hasan Athiyyatullah.

Eropa Barat dan Amerika. Berdasarkan pembagian ini, maka lahirlah deklarasi hak asasi manusia pada tahun 1948 M.

Akan tetapi fikih modern membagi hak dan kebebasan menjadi hak individu dan hak sosial ekonomi. Hak individu diperoleh manusia secara murni, sedangkan hak sosial ekonomi merupakan hasil dari pemikiran modern dan perkembangan sosial ekonomi. Hak-hak ini berlaku bagi manusia karena mereka hidup dalam komunitas masyarakat yang teratur dan maju secara ekonomi dan sosial. Berdasarkan pembagian terbaru ini, maka hak individu pada dasarnya adalah hak sosial, karena suatu hak tidak ditemukan kecuali dalam lingkup sosial.

Berdasarkan pembagian hak dan kebebasan yang terbaru, maka lahirlah kesepakatan internasional hak asasi manusia dalam bidang ekonomi, sosial dan budaya. Pembagian ini juga mendorong lahirnya kesepakatan khusus dalam masalah hak sipil, hak politik dan protokol dimana percobaan tersebut ditetapkan pada tanggal 16 Desember tahun 1966 M.

Apabila kita membaca teks deklarasi internasional hak asasi manusia, maka akan kita temukan teks yang mengakui hak manusia dalam kebebasan, kehormatan, hak hidup, persamaan, keselamatan, kepemilikan, pernikahan, pendidikan, jaminan kesehatan dan kehidupan pribadi. Deklarasi ini juga mengakui kebebasan manusia dalam berpikir, berpendapat, mengungkapkan gagasan, bersosial dan beragama.

Berdasarkan prinsip hak dan kebebasan ini, maka ditetapkanlah kesepakatan internasional khusus yang berkaitan dengan hak sipil, politik, ekonomi, sosial dan budaya. Teks-teks kesepakatan dua negara yang dideklrasikan dalam deklarasi internasional hak asasi manusia sangat berperan penting dalam hal

politik, karena itu menjadi keputusan hukum yang wajib dilaksanakan.

Asas Undang-Undang Internasional Modern

Perlu diingat, bahwa deklarasi internasional hak asasi manusia tidak menetapkan hak rakyat dalam menentukan nasibnya sendiri dan tidak menetapkan haknya dalam kebebasan mengelola kekayaan dan sumber daya alamnya. Kemudian Piagam PBB mencoba membuat solusinya dalam masalah hak menentukan nasib sendiri, akan tetapi keputusannya masih samar dan tidak jelas.

Pada hakikatnya, para pembuat piagam ini menyembunyikan kepentingan mereka di belakang teks-teks yang dibuat. Mereka menyatakan, bahwa pengakuan hak menentukan nasib sendiri hanya salah satu prinsip dan bukan hak. Kesepakatan dua negara yang membahas hak rakyat dalam menentukan nasib sendiri sebenarnya bisa membantu negara-negara yang tidak mendapatkan hak tersebut. Banyak pakar yang berpendapat, bahwa hak menentukan nasib sendiri telah menjadi salah satu asas dari asas-asas perundangan internasional modern, sehingga bagi yang mengingkarinya bisa dianggap sebagai penghinaan terhadap perundangan internasional yang akan membahayakan keamanan dan perdamaian internasinal.

Yang patut dibanggakan adalah bahwa hak-hak yang tidak diakui masyarakat internasional kecuali dalam kesepakatan dua negara (dua kovenan) yang ditetapkan pada 16 Desember 1966 M, yang selanjutnya dikembangkan pada bulan Januari dan Maret

tahun 1976 M, dimana ternyata hak asasi manusia dan hak rakyat telah ditetapkan oleh syariat Islam sejak berabad-abad sebelumnya. Para ahli fikih Islam menyatakan, bahwa setiap umat (bangsa) berhak menentukan nasibnya sendiri tanpa ada tekanan dari umat lain, kaum muslimin tidak boleh menzhalimi seorang pun dan negara Islam tidak boleh menjajah negara lain atau memanfaatkan sumber daya alamnya. Berdasarkan prinsip yang adil ini, maka Umar bin Al Khaththab dan para sahabat lainnya membiarkan tanah pertanian untuk dipegang oleh para pemiliknya yang dikalahkan oleh kaum muslimin, dimana mereka hanya menetapkan setoran dalam jumlah tertentu yang disebut *Kharaj* (pajak bumi). Prinsip yang ditetapkan Umar bin Al Khaththab pada masa kegemilangan Islam adalah inti dari kesepakatan hak asasi manusia dalam bidang sipil, politik, ekonomi, sosial dan budaya, dimana intinya adalah, bahwa suatu bangsa itu tidak boleh dihalangi untuk memanfaatkan sumber-sumber penghidupannya bersifat khusus (milik negara).

Al Qur`an dan *Sunnah* Menetapkan Kebebasan Berkeyakinan

Berkaitan dengan hak suatu bangsa untuk menentukan nasibnya sendiri, ada riwayat yang menyebutkan, bahwa Qutaibah bin Muslim Al Bahili menaklukkan sebagain daerah Samarqand tanpa menyuruh penduduknya untuk memilih antara masuk Islam atau mengadakan perjanjian damai atau perang. Maka penduduk Samarqand pun mengadukan hal tersebut kepada Khalifah Umar bin Abdul Aziz. Lalu Khalifah mengirim seorang hakim untuk membuktikan pengaduan tersebut. Setelah terbukti benar, maka

dia Khalifah mengirim lagi pasukan Islam ke negeri yang telah ditaklukkan lalu dia menyuruh penduduknya untuk menentukan nasibnya sendiri.

Sedangkan berkaitan dengan kebebasan berkeyakinan bagi manusia, teks-teks Al Qur`an dan hadits serta *ijtihad* Khulafaur Rasyidin yang bersumber dari keduanya telah menetapkan adanya prinsip-prinsip ajaran ini, yaitu ajaran tentang kebebasan berkeyakinan, berpikir dan berpendapat.

Allah ﷻ berfirman,

أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾

"*Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya ?*" (Qs. Yuunus [10]: 99).

Allah ﷻ juga berfirman,

فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ

"*Maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah dia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah dia kafir".*" (Qs. Al Kahfi [18]: 29).

Berdasarkan teks-teks Al Qur`an ini dan petunjuknya maka datanglah surat Rasulullah ﷺ kepada orang-orang Nashrani Najran yang isinya sebagai berikut: (Bagi penduduk Najran dan semua daerahnya mendapat perlindungan Allah dan Rasul-Nya, termasuk segala yang mereka miliki; baik banyak maupun sedikit. Uskupnya tidak akan diserang, pendeta dan dukun-dukunnya juga tidak akan diserang).

Umar bin Al Khaththab kemudian meneruskan kebijakan Nabi ﷺ pada masa pemerintahannya dengan penduduk Iliya' Baitul Maqdis. Diriwayatkan bahwa dia menghilangkan debu dari Haikal Yahudi agar orang-orang Yahudi bisa menjalankan syiar-syiar mereka, kemudian ketika datang waktu shalat saat itu dia berada di dekat gereja Baitul Maqdis, lalu dia shalat di luarnya dan mengatakan, "Aku khawatir apabila aku shalat di dalam kaum muslimin akan menghilangkannya lalu menjadikannya sebagai masjid."

Umar bin Khaththab juga menulis surat kepada penduduk Iliya' dengan redaksi sebagai berikut, "Mereka diberi jaminan aman; baik untuk diri mereka, harta mereka, gereja mereka, salib mereka, orang yang sakit, orang yang sehat dan seluruh agama yang dianut di sana. Yaitu bahwa gereja mereka tidak boleh disentuh dan dihancurkan, tidak boleh dikurangi dan tidak boleh dirubah bentuknya. Harta mereka tidak boleh dirampas dan mereka tidak boleh dipaksa memeluk agama Islam. Dan salah seorang dari mereka tidak boleh dirugikan."

Para ahli fikih Islam menetapkan berdasarkan teks-teks Al Qur`an, hadits dan perbuatan para sahabat, bahwa kaum muslimin disuruh membiarkan orang-orang non muslim menjalankan agama mereka, sehingga non muslim tidak boleh diganggu keyakinannya dan dia berhak menjalankan ajaran-ajaran agamanya secara bebas tanpa ada tekanan.

Kebebasan individu yang ditetapkan Al Qur`an dan *Sunnah* sejak 14 abad lalu tidak diakui oleh masyarakat internasional pada tahun 1948 M. Padahal mereka juga mengakui kebebasan setiap manusia dalam berpikir, berekspresi dan beragama. Yang juga

termasuk dalam hak ini adalah kebebasan menjalankan ajaran agama.

Apabila syariat Islam berdasarkan Al Qur`an, *Sunnah* dan perbuatan para sahabat telah menetapkan kebebasan berkeyakinan, maka itu juga menetapkan hak manusia dalam hal kehormatan, kebebasan dan persamaan tanpa mendiskriminasikan sekelompok manusia disebabkan agama atau tubuh atau ras. Bahkan kehormatan manusia yang seperti ini wajib dijunjung tinggi; baik dalam keadaan perang maupun damai, baik untuk orang yang masih hidup maupun yang sudah mati.

Islam mengajarkan persamaan di antara sesama manusia dalam hak dan kewajiban sebagai hak alami yang berdasarkan fitrahnya. Dimana kehormatan manusia sejatinya diberikan oleh sang pencipta, sebagaimana disebutkan oleh Allah ﷻ dalam firman-Nya,

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾

"*Dan sesungguhnya telah kami muliakan anak-anak Adam, kami angkut mereka di daratan dan di lautan, kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah kami ciptakan.*" (Qs. Al Israa` [17]: 70).

Perjanjian Damai dan Masalah Pariwisata Menurut Tinjauan Syariat Islam[6]

Para wisatawan yang masuk dalam perjanjian aman adalah para wisatawan dari kalangan non muslim, seperti pedagang dan lainnya. Sedangkan kaum muslimin di negara-negara Islam, mereka adalah saudara dan tidak masuk dalam perjanjian aman. Dalam hal ini, DR. Muhammad Kamal Imam hendak menyampaikan makalahnya berkenaan dengan masalah ini dan kami pun langsung meresponnya.

DR. Muhammad Imam, dosen pembantu di Universitas Imam Muhammad bin Su'ud Al Islamiyyah menulis makalahnya yang berkaitan dengan masalah hak-hak pariwisata bagi orang-orang yang masuk dalam perjanjian aman. Dia mengatakan:

Orang-orang non muslim di negara Islam ada dua golongan:

Golongan Pertama: Mencakup warga masyarakat non muslim yang tinggal di negara Islam, dimana mereka merupakan kelompok minoritas. Kelompok ini mendapatkan hak dan kewajiban dengan akad *dzimmah*. Mereka adalah orang-orang kafir *dzimmi*. Aturan Islam yang ditetapkan pada mereka adalah, bahwa mereka mendapatkan seperti yang kita dapatkan dan mendapatkan hukuman, sebagaimana hukuman yang berlaku bagi kita kaum muslimin.

---

[6] Dikutip dari majalah *Asy-Syarq Al Ausath*, yang ditulis oleh: DR. Abdul Halim Uwais.

Golongan Kedua: Orang-orang non muslim yang bukan rakyat di negara Islam dan hanya memasuki negara Islam untuk sekedar berkunjung. Mereka disebutkan golongan *Musta'man*.

Apabila kita membahas golongan kedua yang termasuk golongan turis, maka para ahli fikih Islam menyatakan, bahwa *musta'man* adalah seperti kafir *dzimmi* selama mereka berada di negara Islam. Perjanjian damai membuat para turis mendapat perlindungan jiwa dan harta benda, karena melindunginya sebagai manusia adalah hal yang pertama kali diterapkan dalam perjanjian damai selama masa menetapnya. Sedangkan hartanya, maka itu mendapat jaminan dengan adanya hukum perjanjian damai.

Hal pertama yang hendak kami jelaskan adalah bahwa turis (wisatawan) yang meminta visa masuk ke negara-negara Islam tidak wajib diberi, karena bisa jadi tujuan masuknya akan menimbulkan bahaya, sehingga dia tidak diberi visa. Meskipun pada umumnya, suatu negara tidak melarang warga negara lain untuk berkunjung ke negaranya sebagai turis. Dan perlakuan yang dilakukan adalah perlakuan yang sama atau menolak bahaya.

Sedangkan hal kedua adalah bahwa turis (wisatawan) yang memasuki negara Islam memiliki kebebasan berkeyakinan, memiliki hak untuk tinggal, hartanya terjaga dan memiliki kebebasan untuk berpindah tempat.

1- Dia memiliki kebebasan untuk menjalankan agama dan keyakinannya. Hak menjalankan ajaran agamanya dijaga dan tidak dilarang. Meski demikian, dia tidak boleh menampakkan sesuatu yang menurut kaum muslimin merupakan kemungkaran; misalnya mengatakan terang-terangan tentang ideologi Trinitas. Kebebasan berkeyakinan yang diberikan kepadanya tidak berarti bahwa dia secara

mutlak boleh mendakwahkan agamanya, karena hal tersebut adalah kemungkaran yang harus dilawan. Bahkan sebagian ahli fikih berpendapat, bahwa dalam kondisi demikian, wajib untuk membatalkan perjanjian damai dengan orang-orang non muslim tersebut.

2- Dia memiliki kebebasan untuk memilih tempat tinggal, sehingga dia boleh tinggal di hotel, menetap di rumah teman atau menyewa tempat sendiri. Meski demikian, negara Islam dengan alasan tertentu (demi kemaslahatan) boleh melarangnya tinggal di tempat-tempat tertentu karena sebab-sebab yang berkaitan dengan maslahat dakwah Islamiyah atau keamanan negara Islam.

3- Dia memiliki kehormatan, sehingga hartanya tidak boleh dirampas. Dia juga tidak boleh dilarang melakukan jual beli kecuali apabila dapat merugikan negara; misalnya membeli senjata dan kuda (kendaraan perang) untuk dibawa ke negeri musuh. Apabila dia wafat di negara Islam, maka hartanya dibawa ke negaranya untuk dibagi-bagikan kepada ahli warisnya sesuai ajaran agamanya.

4- Dia juga memiliki kebebasan berpindah tempat, karena tujuannya datang ke negeri tujuan adalah untuk berkunjung (wisata), sehingga dia harus diberi keleluasaan dan kebebasan. Kecuali jika tempat yang hendak ditujunya itu dilarang untuk dikunjungi olehnya atau syariat Islam melarangnya memasuki sebagian kota, maka non muslim tidak dibolehkan memasukinya. Syariat Islam melarang non muslim memasuki Makkah, karena kawasan *Haram*-nya tidak boleh dimasuki oleh non muslim; baik kafir *dzimmi* atau *musta'man.*

Disamping seorang non muslim yang menjadi wisatawan memiliki hak yang harus diberikan kepadanya berupa jaminan keamanan, maka dia jua memiliki kewajiban-kewajiban yang harus dilakukannya. Yang paling penting adalah bahwa dia tidak boleh menyuarakan kemungkaran secara terang-terangan yang dilarang syariat Islam. Dia tidak boleh mendatangkan ke dalam negara Islam barang-barang yang dilarang oleh negara Islam, seperti narkoba atau uang palsu.

Dia juga harus mentaati aturan-aturan Islam secara umum dalam hal pakaian dan penampilan luarnya. Dia tidak boleh berjalan di jalan umum dengan memakai pakaian yang tidak pantas. Seorang perempuan tidak boleh berjalan dengan wajah terbuka (tidak memakai kerudung) di jalan umum dan tidak boleh melakukan hal-hal yang merupakan hal biasa di negara asalnya secara terang-terangan. Kami berpendapat, bahwa wisatawan tidak boleh ditemani perempuan selain mahramnya.

Apabila dia berkunjung ke negara Islam, maka aturan-aturan ini harus diberitahukan kepadanya, karena apabila dia melanggar, maka dia telah merusak aturan-aturan Islam yang bersifat umum. Meski demikian, kami ingin melontarkan pertanyaan penting kepada kaum pemikir Islam pada masa sekarang dan kami inginkan jawabannya segera. Yaitu: Apakah orang Islam yang datang ke negara Islam; baik untuk wisata atau bisnis dianggap sebagai orang asing dalam pandangan Islam, sehingga dia harus masuk dalam perjanjian jaminan keamanan?

Kami berpendapat, bahwa seorang muslim dianggap sebagai warga lokal di negara Islam manapun yang dimasukinya. Memang betul bahwa hal ini akan merubah pandangan-pandangan kita berkaitan dengan undang-undang internasional khusus,

kewarganegaraan dan markas orang-orang asing. Akan tetapi hal ini tidak akan bermasalah, karena Islam adalah agama yang selalu memandang jauh ke depan dalam hal legalitas hukum. Kita tidak boleh menempatkan aturan Islam di bawah aturan-aturan modern yang dibuat oleh pakar hukum. Sesungguhnya kewarganegaraan dalam Islam dasarnya adalah akidah, bukan tempat lahir atau tempat tinggal orang tua.

Bab: Pengharaman Pembunuhan Orang Yang Wajib Dihukum *Qishash* dan Yang Tidak

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Membunuh tanpa alasan yang benar hukumnya haram dan termasuk salah satu dari dosa-dosa besar. Dalilnya adalah firman Allah ﷻ,

وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾ *"Dan barangsiapa yang membunuh seorang mukmin dengan sengaja, maka balasannya ialah Jahannam, dia kekal di dalamnya dan Allah murka kepadanya, dan mengutuknya serta menyediakan adzab yang besar baginya."* (Qs. An-Nisaa` [4]: 93).

Abu Hurairah ﷺ meriwayatkan, bahwa Nabi ﷺ bersabda, لَقَتْلُ مُؤْمِنٍ أَعْظَمُ عِنْدَ اللهِ مِنْ زَوَالِ الدُّنْيَا *"Sungguh membunuh seorang muslim lebih berat disisi Allah daripada hilangnya dunia."*

Ibnu Abbas ﷺ meriwayatkan bahwa Nabi ﷺ bersabda, لَوْ أَنَّ أَهْلَ السَّمَاءِ وَأَهْلَ الأَرْضِ اشْتَرَكُوا فِي قَتْلِ مُؤْمِنٍ لَعَذَّبَهُمُ اللَّهُ إِلاَّ أَنْ لاَ يَشَاءَ ذَلِكَ "*Seandainya penduduk langit dan bumi bekerjasama untuk membunuh orang beriman, pasti Allah ﷻ akan menyiksa mereka; kecuali apabila Dia tidak menghendakinya.*"

Penjelasan:

Allah ﷻ,

وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾

"*Dan barangsiapa yang membunuh seorang mukmin dengan sengaja, maka balasannya ialah Jahannam, dia kekal di dalamnya dan Allah murka kepadanya, dan mengutuknya serta menyediakan adzab yang besar baginya.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 93).

Diriwayatkan dalam *Shahih Al Bukhari* dari Ibnu Jubair, dia berkata, "Para ulama berselisih pendapat tentang ayat ini, lalu aku pergi menemui Ibnu Abbas dan kutanyakan kepadanya tentang ayat ini. Maka dia menjawab, "Ayat ini, وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ "*Dan barangsiapa yang membunuh*

seorang mukmin dengan sengaja, maka balasannya ialah Jahannam", adalah ayat terakhir yang turun dan tidak di-*nasakh.*"

Muslim dan An-Nasa'i juga meriwayatkan dari beberapa jalur dari Syu'bah dengan redaksi serupa. Abu Daud juga meriwayatkannya dari Ahmad bin Hanbal dengan sanadnya dari Sa'id bin Jubair dari Ibnu Abbas tentang ayat ini. Dia berkata, "Ayat ini tidak di-*nasakh.*"

Ibnu Jarir meriwayatkan dengan sanadnya dari Yahya Al Jabiri dari Salim bin Abi Al Ja'd, dia berkata, "Kami pernah bersama Ibnu Abbas ketika penglihatannya sudah rabun, lalu dia didatangi seorang laki-laki yang bertanya kepadanya dengan suara keras, "Wahai Abdullah, bagaimana pendapatmu tentang laki-laki yang membunuh orang beriman secara sengaja?" Ibnu Abbas menjawab, "Balasannya adalah Jahannam dan dia kekal di dalamnya (sampai akhir ayat)" Lelaki tersebut bertanya, "Bagaimana jika dia bertobat lalu beramal shaleh dan mendapat petunjuk?" Ibnu Abbas menjawab, "Kebinasaan bagi ibunya; bagaimana tobatnya bisa diterima dan mendapat petunjuk? Demi Dzat yang jiwaku berada di Tangan-Nya, sungguh aku pernah mendengar Nabi kalian ﷺ bersabda, ثَكِلَتْهُ أُمُّهُ، قَاتَلَ مُؤْمِنٌ مُتَعَمِّدًا، جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَخَذَهُ بِيَمِينِهِ، أَوْ بِشِمَالِهِ تَشْخَبُ أَوْدَاجُهُ مِنْ قُبُلِ عَرْشِ الرَّحْمَنِ، يَلْزَمُهُ قَاتِلُهُ بِشِمَالِهِ، وَبِيَدِهِ الْيُسْرَى رَأْسَهُ، يَقُولُ: يَا رَبٌّ سَلْ هَذَا فِيمَ قَتَلَنِي؟

"*Kebinasaan bagi ibunya; orang yang membunuh orang beriman secara sengaja akan datang pada Hari Kiamat dengan memegang-nya (korban) dengan tangan kanannya atau tangan kirinya dengan leher berlumuran darah menuju arah Arasy. Si pembunuh senantiasa memegangnya dengan tangan kirinya sementara di tangan yang satunya (kanan) adalah kepalanya, lalu si korban*

mengatakan, "Wahai Tuhanku, tanyakan kepadanya mengapa dia membunuhku?' Demi Dzat yang jiwa Abdullah berada di Tangan-Nya, ayat ini telah diturunkan dan tidak ada ayat yang me-*nasakh*-nya sampai Nabi ﷺ wafat, dan tidak ada lagi keterangan setelah itu."

Ahmad juga meriwayatkan hadits ini dalam *Musnad*-nya.

Sedangkan tentang hadits, لَزَوَالُ الدُّنْيَا أَهْوَنُ عَلَى اللهِ مِنْ قَتْلِ رَجُلٍ مُسْلِمٍ "*Sungguh membunuh seorang muslim lebih berat disisi Allah daripada hilangnya dunia,*" aku tidak menemukannya dari jalur Abu Hurairah. Aku tidak akan menuduh pengarang salah dalam penisbatan kepadanya karena bukan kewenanganku. Akan tetapi aku menemukannya dalam *Sunan An-Nasa'i* dari jalur Buraidah ؓ. Dia juga meriwayatkannya dari jalur Ibnu Umar dengan redaksi, لَقَتْلُ مُؤْمِنٍ أَعْظَمُ عِنْدَ اللهِ مِنْ زَوَالِ الدُّنْيَا "*Sungguh membunuh seorang muslim lebih berat di sisi Allah daripada hilangnya dunia.*" Hadits ini juga diriwayatkan oleh At-Tirmidzi. Ibnu Majah juga meriwayatkannya dari jalur Al Barra'.

Sedangkan hadits Ibnu Abbas, maka itu diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dalam pembahasan *diyat* dari jalur Abu Sa'id dan Abu Hurairah dengan redaksi, لَوْ أَنَّ أَهْلَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ اشْتَرَكُوا فِي دَمِ مُؤْمِنٍ لأَكَبَّهُمُ اللهُ فِي النَّارِ "*Seandainya penduduk langit dan penduduk bumi bekerjasama untuk menumpahkan darah seorang muslim, maka Allah akan memasukkan mereka ke dalam Neraka.*"

Hukum: Membunuh tanpa alasan yang benar adalah haram. Dalil asalnya adalah Al Qur`an, *Sunnah* dan *ijma'*. Sedangkan dalil dari Al Qur`an adalah firman Allah ﷻ,

وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ

"*Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar.*" (Qs. Al Isra` [17]: 33).

Allah ﷻ juga berfirman,

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا

"*Dan tidak layak bagi seorang mukmin membunuh seorang mukmin (yang lain), kecuali karena tersalah (Tidak sengaja).*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 92).

Allah ﷻ menjelaskan, bahwa seorang mukmin tidak boleh membunuh seorang mukmin lain kecuali karena tersalah (tidak sengaja). Dan yang dimaksud dengan redaksi "Kecuali karena tersalah" bukanlah bahwa membunuh secara tersalah itu dibolehkan. Akan tetapi yang dimaksud adalah, bahwa dia membunuh secara tersalah, maka dia wajib membayar *diyat* dan *kafarat*.

Allah ﷻ, juga berfirman,

وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا

وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾

"*Dan barangsiapa yang membunuh seorang mukmin dengan sengaja, maka balasannya ialah Jahannam, dia kekal di dalamnya dan Allah murka kepadanya, dan mengutuknya serta menyediakan adzab yang besar baginya.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 93).

Sedangkan dalil hadits, maka telah disebutkan pada hadits-hadits di atas dan hadits-hadits berikutnya yang akan disebutkan nanti.

Sedangkan dalil *ijma'* adalah bahwa para ulama tidak berselisih pendapat tentang keharaman membunuh tanpa alasan yang benar.

Apabila hal ini telah jelas, maka barangsiapa yang membunuh orang beriman secara sengaja tanpa alasan yang benar, maka dia telah melakukan dosa yang sangat besar dan wajib masuk Neraka Jahannam. Kecuali apabila dia bertobat.

Ibnu Abbas meriwayatkan redaksi hadits, "Tobatnya seorang pembunuh tidak akan diterima."

Sedangkan dalil kami adalah firman Allah ﷻ, وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ "*Dan orang-orang yang tidak menyembah Tuhan yang lain beserta Allah dan tidak membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) kecuali dengan (alasan) yang benar*" (Qs. Al Furqaan [25]: 68) sampai ayat, مَتَابًا "*Kecuali bagi yang bertobat.*" (Qs. Al Furqaan [25]: 71).

Juga sabda Nabi ﷺ, التَّوْبَةُ تَجُبُّ مَا قَبْلَهَا "*Tobat itu akan menghapus dosa-dosa sebelumnya.*" Disamping itu apabila tobat

dari kekafiran hukumnya sah, maka tentunya tobat dari pembunuhan lebih sah.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: *Qishash* wajib diterapkan apabila seseorang melakukan tindak kejahatan terhadap orang lain, yaitu menyerangnya dengan sengaja yang secara umum bisa membuatnya tewas. Dalilnya adalah firman Allah ﷻ, وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ "*Dan kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At-Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka (pun) ada qishashnya.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 45).

Allah ﷻ juga berfirman, كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾ "*Diwajibkan atas kamu qishaash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka barangsiapa yang mendapat suatu pema'afan dari saudaranya, hendaklah (yang mema'afkan) mengikuti dengan cara yang baik,*

dan hendaklah (yang diberi ma'af) membayar (diyat) kepada yang memberi ma'af dengan cara yang baik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih." (Qs. Al Baqarah [2]: 178).

Allah ﷻ juga berfirman, وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰأُولِي الْأَلْبَٰبِ "*Dan dalam qishash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, hai orang-orang yang berakal.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 179).

Utsman ؓ meriwayatkan bahwa Nabi ﷺ bersabda, لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلاَّ بِإِحْدَى ثَلاَثٍ: الزَّانِي الْمُحْصَنِ وَالْمُرْتَدُّ عَنْ دِيْنِهِ وَقَاتِلُ النَّفْسِ "*Tidak halal darah seorang muslim kecuali karena salah satu dari tiga hal: Orang yang berzina yang muhshan (telah menikah), orang murtad (keluar) dari dari agamanya (Islam) dan orang yang membunuh orang lain (tanpa alasan yang benar).*"

Disamping itu, apabila hukuman *qishash* tidak diterapkan, maka akan mendorong terjadinya pertumpahan darah dan rusaknya manusia. Akan tetapi *qishash* itu tidak wajib diterapkan karena kejahatan yang tersalah (tidak sengaja), yaitu seseorang menyerang orang lain dengan sengaja hingga orang tersebut tewas. Hal ini berdasarkan sabda Nabi ﷺ, رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اُسْتُكْرِهُوْا عَلَيْهِ "*Diangkat (dihilangkan)*

dari umatku kesalahan (kelalaian), lupa dan segala sesuatu yang dipaksakan pada mereka."

Disamping itu, pula *qishash* adalah hukuman yang berat, sehingga tidak perlu diterapkan apabila sang pelaku melakukannya secara tersalah (tidak sengaja).

Qishash juga tidak wajib diterapkan pada perbuatan yang sengaja tetapi tersalah (tidak sengaja), yaitu seseorang menyerang orang lain secara sengaja dengan sesuatu yang pada umumnya tidak dapat membunuhnya lalu orang yang diserang tersebut tewas, karena dia tidak bermaksud membunuhnya, sehingga tidak wajib dihukum *qishash*, sebagaimana hukuman zina tidak dapat diterapkan dalam persetubuhan yang *syubhat* yang tidak dimaksud berzina.

Penjelasan:

Berkenaan dengan firman Allah ﷻ, وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ *"Dan kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At-Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa..."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 45). Ahmad meriwayatkan dalam *Musnad*-nya dari Abdurrahman bin Abi Az-Zinad dari ayahnya dari Abdullah bin Abdullah bin Abbas dari ayahnya, dia berkata, "Allah ﷻ menurunkan ayat, *"Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 44), *"Maka mereka adalah orang-orang yang zhalim*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 45) *"Maka mereka adalah orang-orang yang fasik."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 47)

Allah ﷻ menurunkan ayat ini berkenaan dengan dua kelompok Yahudi yang salah satunya memaksa kelompok lainnya pada masa Jahiliyyah sampai mereka ridha dan berdamai, lalu mereka sama-sama sepakat, bahwa setiap rakyat jelata yang dibunuh orang bangsawan *diyat*-nya 50 *wasaq*, sedangkan setiap orang bangsawan yang dibunuh rakyat jelata maka *diyat*-nya 100 *wasaq*. Mereka tetap menerapkan demikian sampai Nabi ﷺ datang ke Madinah.

Suatu ketika seorang rakyat jelata membunuh orang bangsawan, lalu keluarga orang bangsawan tersebut meminta 100 *wasaq* kepada rakyat jelata tersebut. Maka si rakyat jelata mengatakan, "Bukankah dua kampung ini agamanya sama, nasabnya sama dan negerinya sama sehingga *diyat*-nya sama-sama separuh? kami hanya memberikan kepada kalian karena ditindas kalian dan diperlukan secara diskriminatif oleh kalian. Muhammad telah datang dan kami tidak akan memberikannya kepada kalian." Maka hampir saja terjadi perang antara dua kelompok tersebut (Quraizhah dan An-Nadhir), lalu mereka sama-sama sepakat untuk mengadu kepada Rasulullah ﷺ.

Maka berkatalah kaum bangsawan, "Demi Allah, Muhammad tidak akan memberikan kepada kalian dua kali lipat dari apa yang diberikan mereka kepada kalian. Mereka (rakyat jelata) benar, bahwa mereka tidak memberikan kepada kita kecuali karena kezhaliman dan paksaan kita. Maka lakukanlah tipu daya kepada Muhammad dengan memberitahukan masalah kalian agar dia mengeluarkan pendapatnya. Apabila dia memberikan kepada kalian apa yang kalian inginkan, maka biarkanlah dia memutuskan hukum di antara kita. Dan apabila dia tidak memberikan kepada

kalian apa yang kalian inginkan, maka tinggalkanlah dia dan jangan biarkan dia memutuskan hukum di antara kita."

Maka mereka pun melakukan tipu daya terhadap Nabi ﷺ melalui orang-orang munafik agar orang-orang tersebut memberitahukan kepada mereka tentang pendapat Nabi ﷺ. Ketika mereka mendatangi Nabi, Allah ﷻ memberitahukan kepadanya tentang kasus yang sebenarnya dan apa yang mereka inginkan. Lalu Allah ﷻ menurunkan ayat, يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ "*Hari rasul, janganlah hendaknya kamu disedihkan oleh orang-orang yang bersegera (memperlihatkan) kekafirannya*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 41), sampai ayat, وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ "*Dan kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At-Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa*" sampai ayat, وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٥﴾ "*Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang zhalim.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 45).

Imam Ahmad meriwayatkan dengan sanadnya dari Az-Zuhri dari Anas bahwa Rasulullah ﷺ membaca, "*Dan kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata,*" dengan me-*nashab*-kan '*An-Nafsa*' dan me-*rafa'*-kan '*Al Ainu*'. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tirmidzi dan Al Hakim dalam *Mustadrak*-nya dari jalur Abdullah bin Al Mubarak. At-Tirmidzi berkata, "*Hasan Gharib.*"

Al Bukhari berkata, "Ibnu Al Mubarak menyendiri dalam meriwayatkan hadits ini."

Banyak ulama ushul fikih dan fuqaha yang menjadikan hadits ini sebagai dalil, bahwa syariat orang-orang sebelum kita menjadi syariat kita apabila itu diriwayatkan dengan ditetapkan dan tidak di-*nasakh*, sebagaimana yang terkenal dari golongan Jumhur. Juga, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Syaikh Abu Ishaq Al Isfirayini dari Asy-Syafi'i dan mayoritas ulama fikih Asy-Syafi'i yang berkaitan dengan ayat ini, dimana hukum kita sesuai dengannya dalam urusan pidana. Al Hasan Al Bashri berkata, "Ayat ini berlaku bagi mereka dan manusia secara umum." (HR. Ibnu Abi Hatim)

Imam An-Nawawi meriwayatkan tiga pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i dalam kitab *Al Majmu'* pada pembahasan puasa berkenaan dengan masalah ini, dimana pendapat ketiga adalah: Bahwa syariat Nabi Ibrahim ﷺ adalah hujjah, sementara syariat lainnya tidak. Akan tetapi beliau membenarkan pendapat yang menyatakan bahwa itu bukan hujjah.

Syaikh Abu Ishaq Al Isfirayini mengutip beberapa pendapat dari Asy-Syafi'i dan mayoritas ulama fikih Asy-Syafi'i, lalu dia menguatkan pendapat yang menyatakan, bahwa itu merupakan hujjah bagi jumhur ulama fikih Asy-Syafi'i.

Imam Abu Nashr bin Ash-Shabbagh juga meriwayatkan dalam *Asy-Syamil* tentang *ijma'* ulama, bahwa ayat ini merupakan hujjah sesuai yang ditunjukkan olehnya.

Sedangkan tentang hadits Utsman ؓ, itu diriwayatkan oleh Abu Daud dalam pembahasan *diyat* dari Sulaiman bin Harb, At-Tirmidzi dalam pembahasan fitnah-fitnah dari Ahmad bin Adh-

Dhabbi, An-Nasa'i dalam pembahasan *muharabah* dari Ibrahim bin Ya'qub, Muammil bin Ihab dan Abu Al Azhar Ahmad bin Al Azhar, Ibnu Majah dalam pembahasan *hudud*, dan juga dari Ahmad bin Abdat.

Redaksinya adalah, "Bahwa Utsman bin Affan melihat orang-orang dari atas pada hari pengepungan rumahnya. Lalu dia berkata, "Aku katakan kepada kalian atas nama Allah. Tidakkah kalian mengetahui bahwa Rasulullah pernah bersabda,

لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِإِحْدَىْ ثَلاَثٍ: زِنًا بَعْدَ إِحْصَانٍ، أَوْ اِرْتِدَادٌ بَعْدَ إِسْلاَمٍ، أَوْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ حَقٍّ فَقُتِلَ بِهِ، فَوَ اللهِ مَا زَنَيْتُ فِي جَاهِلِيَّةٍ وَلاَ فِي إِسْلاَمٍ، وَلاَ اِرْتَدَدْتُ مُنْذُ بَايَعْتُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلاَ قَتَلْتُ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ، فَبِمَ تَقْتُلُوْنِي؟

'Tidaklah halal darah seorang muslim kecuali karena salah satu dari tiga hal berikut ini: berbuat zina setelah menikah, murtad dari Islam, atau membunuh jiwa seseorang tanpa alasan yang dibenarkan hingga dia juga dibunuh karenanya'. Demi Allah, aku tidak pernah berbuat zina pada masa Jahiliyah dan setelah datang ajaran Islam. Aku tidak pernah murtad sejak berbaiat kepada Rasulullah. Aku juga tidak pernah membunuh jiwa seseorang yang

diharamkan oleh Allah. Lalu, mengapa kalian hendak membunuhku?'."

At-Tirmidzi berkata, "Hammad bin Salamah meriwayatkannya dari Yahya bin Sa'id secara *marfu'*."

Yahya bin Sa'id Al Qaththan dan lainnya meriwayatkan hadits ini dari Yahya bin Sa'id secara *mauquf* dan tidak *marfu'*. Hadits ini juga diriwayatkan dari jalur lain dari Utsman dari Nabi ﷺ secara *marfu'*.

Hadits ini juga diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim, *Ashabus Sunan* dan Ahmad dari Ibnu Mas'ud dengan redaksi: Rasulullah ﷺ bersabda,

لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَأَنِّي رَسُوْلُ اللهِ، إِلاَّ بِإِحْدَى ثَلاَثٍ: الثَّيِّبُ الزَّانِى، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِيْنِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ.

"*Tidak halal darah seorang muslim yang bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan aku utusan Allah kecuali karena salah satu dari tiga hal: janda atau duda yang berzina, jiwa karena jiwa (membunuh orang lain tanpa alasan yang benar), orang yang meninggalkan agamanya yang memisahkan diri dari jamaah.*"

Ahmad dan An-Nasa'i meriwayatkan dari Aisyah secara *marfu'*, لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلاَّ مِنْ ثَلاَثَةٍ: إِلاَّ مَنْ زَنَى بَعْدَ مَا أَحْصَنَ، أَوْ كَفَرَ بَعْدَ ماَ أَسْلَمَ، أَوْ قَتَلَ نَفْسًا فَقُتِلَ بِهَا "Tidak halal darah seorang muslim kecuali tiga orang: Orang yang berzina setelah menikah,

atau orang yang kafir setelah masuk Islam, atau orang yang membunuh orang lain sehingga dia dibunuh."

Muslim juga meriwayatkannya dengan redaksi yang semakna.

An-Nasa'i juga meriwayatkannya dari Aisyah dengan redaksi,

لاَ يَحِلُّ قَتْلُ مُسْلِمٍ إِلاَّ فِي إِحْدَى ثَلاَثِ خِصَالٍ: زَانٍ مُحْصَنٍ فَيُرْجَمُ، وَرَجُلٌ يَقْتُلُ مُسْلِمًا مُتَعَمِّدًا، وَرَجُلٌ يَخْرُجُ مِنَ الإِسْلاَمِ فَيُحَارِبُ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ فَيُقْتَلُ أَوْ يُصْلَبُ أَوْ يُنْفَى مِنَ الأَرْضِ.

"*Tidak halal membunuh orang Islam kecuali karena salah satu dari tiga hal: Orang yang berzina yang telah menikah (muhshan) sehingga dia dirajam, orang yang membunuh seorang muslim secara sengaja, dan orang yang keluar dari Islam lalu memerangi Allah ﷻ sehingga dia dibunuh atau disalib atau dibuang (diasingkan) dari negerinya.*"

Abu Daud dan Al Hakim juga meriwayatkan dengan redaksi ini dan dishahihkan olehnya.

Hukum: Apabila seseorang membunuh orang yang sekufu dengannya secara sengaja, yaitu sengaja membunuhnya dengan sesuatu (alat) yang bisa membunuhnya secara umum, sehingga

orang tersebut tewas, maka dia wajib dihukum *qishash*. Hal ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ

"*Dan kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka (pun) ada qishashnya.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 45).

Ayat ini adalah hujjah bagi kita tanpa diperselisihkan lagi. Karena di antara ulama madzhab kita ada yang mengatakan, "Syariat orang-orang sebelum kita adalah syariat kita jika itu tidak diingkari." Bagi golongan yang mengatakan, bahwa syariat orang-orang sebelum kita bukanlah syariat kita, maka syariat telah menetapkan, bahwa ayat ini berlaku bagi kita; karena Nabi ﷺ mengatakan kepada Ar-Rubayyi' binti Mu'awwidz ketika dia merontokkan gigi seorang budak perempuan Anshar, "Kitab Allah (hukum Allah) adalah *qishash*," sementara gigi itu tidak disebut dalam hukuman *qishash* kecuali dalam ayat ini.

Dalil lainnya adalah firman Allah ﷻ,

كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ

"*Diwajibkan atas kamu qishaash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 178).

Juga firman Allah ﷻ,

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ

"*Dan dalam qishaash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 179).

Artinya adalah, bahwa apabila seseorang mengetahui bahwa apabila dia membunuh orang lain, maka dia akan dibunuh, oleh karena itu dia tidak akan membunuh, sehingga ini akan menjamin kelangsungan hidup keduanya. Orang-orang Arab Jahiliyah biasa mengatakan, "Membunuh lebih menghindari pembunuhan." Dan apa yang disebutkan dalam Al Qur`an paling bagus redaksinya dan paling luas maknanya. Sedangkan berkenaan dengan firman Allah ﷻ, وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا "*Dan barangsiapa dibunuh secara zhalim, maka Sesungguhnya kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya,*" (Qs. Al Israa` [17: 33). Yang dimaksud kekuasaan disini adalah *qishash.*

Utsman ﷺ meriwayatkan bahwa Nabi ﷺ bersabda, لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلاَّ بِإِحْدَى ثَلاَثٍ .... "*Tidak halal darah seorang muslim kecuali karena salah satu dari tiga hal.* ......dst." Hadits ini telah kami *takhrij* sebelumnya.

Qishash tidak wajib diterapkan atas pembunuhan tersalah (tidak sengaja), yaitu seseorang sengaja menyerang orang lain hingga membuatnya tewas. Hal ini berdasarkan sabda Nabi ﷺ,

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اُسْتُكْرِهُوْا عَلَيْهِ.

"*Diangkat (dihilangkan) dari umatku kesalahan (kelalaian), lupa dan segala sesuatu yang dipaksakan pada mereka.*"

Qishash juga tidak wajib diterapkan pada pembunuhan yang sengaja tetapi tersalah (tidak sengaja), yaitu seseorang secara sengaja menyerang orang lain dengan sesuatu yang pada umumnya tidak dapat membunuhnya, lalu orang yang diserang tersebut tewas, karena dia tidak bermaksud membunuh, sehingga tidak wajib dihukum *qishash*.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: *Qishash* tidak wajib diterapkan pada anak kecil dan orang gila, hal ini berdasarkan sabda Nabi ﷺ, رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ، عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَبْلُغَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَفِيْقَ "*Pena diangkat dari tiga orang: Dari anak kecil sampai dia baligh, dari orang tidur sampai dia bangun, dan dari orang gila sampai dia sembuh.*"

Disamping itu, *qishash* adalah hukuman berat sehingga tidak wajib diterapkan pada anak kecil dan orang gila, seperti hukuman *hudud* dan hukuman mati karena kekafiran (murtad).

Sedangkan berkenaan dengan mabuk, maka ada dua riwayat pendapat di kalangan ulama fikih Asy-Syafi'i. Di antara ulama madzhab kami, ada yang mengatakan, bahwa dia wajib di-*qishash* menurut satu pendapat yang disepakati ulama. Ada pula yang mengatakan, bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang telah kami uraikan dalam pembahasan thalak.

Pasal: Orang Islam dihukum mati (*qishash*) apabila dia membunuh orang Islam, orang kafir *dzimmi* dihukum mati apabila dia membunuh orang kafir *dzimmi*, orang merdeka dihukum mati apabila dia membunuh orang merdeka, budak dihukum mati apabila dia membunuh budak, laki-laki dihukum mati apabila dia membunuh laki-laki, dan perempuan dihukum mati apabila dia membunuh perempuan. Hal ini berdasarkan firman Allah ﷻ, يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ *"Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, perempuan dengan perempuan."* (Qs. Al Baqarah [2]: 178).

Orang kafir dzimmi dihukum mati apabila dia membunuh orang Islam, budak dihukum mati apabila dia membunuh orang merdeka, perempuan dihukum mati apabila dia membunuh laki-laki. Karena, apabila masing-masing dari mereka dihukum mati saat

membunuh orang yang selevel dengannya, maka tentunya dia lebih patut dihukum mati saat membunuh orang yang di atasnya.

Laki-laki dihukum mati apabila dia membunuh perempuan, hal ini berdasarkan riwayat Abu Bakar bin Muhammad bin Amr bin Hazm dari ayahnya dari kakeknya: "Bahwa Rasulullah ﷺ menulis surat kepada penduduk Yaman yang isinya menjelaskan tentang ibadah-ibadah fardhu dan ibadah-ibadah sunah, (yang di antaranya disebutkan) bahwa laki-laki dihukum mati apabila dia membunuh perempuan." Disamping itu, apabila perempuan sama dengan laki-laki dalam *had qadzaf*, maka tentunya dia juga sama dengan laki-laki dalam *qishash*.

Penjelasan:

Firman Allah ﷻ, كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى "*Diwajibkan atas kamu qishaash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 178). Ibnu Katsir meriwayatkan tentang sebab turunnya ayat ini dalam Tafsir-nya. Dia mengutip riwayat Ibnu Abi Hatim dengan sanadnya dari Sa'id bin Jubair, dia berkata, "Apabila pembunuhannya sengaja antara orang merdeka dengan orang merdeka. Kisahnya adalah, bahwa ada dua kampung Arab yang berperang pada masa Jahiliyyah sebelum datangnya Islam. Banyak yang tewas dan terluka dalam peperangan tersebut, sampai budak dan perempuan juga ikut dibunuh, akan tetapi antara yang satu dengan lainnya tidak saling membalas (tidak ada *qishash*). Salah satu dari kampung tersebut murka kepada

kampung lainnya berkenaan dengan jumlah dan harta benda, lalu mereka bersumpah, bahwa mereka tidak rela sampai orang merdeka dibunuh karena membunuh budak dan laki-laki dibunuh karena membunuh perempuan. Maka turunlah ayat, اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ "*Orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, perempuan dengan perempuan,*" (Qs. Al Baqarah [2]: 178). Di antaranya ada yang di-*nasakh* yaitu "Jiwa dengan jiwa."

Sedangkan tentang hadits, رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ "*Pena diangkat dari tiga orang,*" hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad, Abu Daud dan Al Hakim dalam *Al Mustadrak* dari Ali dan Umar ﷺ. Hadits ini telah di-*takhrij* pada beberapa tempat dalam kitab ini.

Sedangkan hadits Ibnu Abi Bakar bin Muhammad bin Amr bin Hazm dari ayahnya dari kakeknya, itu diriwayatkan oleh Malik dalam *Al Muwaththa'* dan Asy-Syafi'i: Bahwa Nabi ﷺ menulis surat kepada penduduk Yaman yang di dalamnya tertulis bahwa laki-laki dibunuh (dihukum mati) apabila dia membunuh perempuan. Hadits ini juga diriwayatkan oleh keduanya dari jalur Abdullah bin Abu Bakar bin Muhammad bin Amr bin Hazm dari ayahnya: Bahwa dalam surat Rasulullah ﷺ yang ditulis untuk Amr bin Hazm tertulis di dalamnya "Bahwa laki-laki dibunuh karena membunuh perempuan."

Nu'aim bin Hammad meriwayatkannya secara *maushul* dari Ibnu Al Mubarak dari dari Ma'mar dari Abdullah bin Abi Bakar dari ayahnya dari kakeknya. Kakeknya adalah Muhammad bin Amr bin Hazm. Dia lahir pada masa Nabi ﷺ tetapi tidak mendengar darinya.

Abdurrazzaq juga meriwayatkannya dari Ma'mar dan Ad-Daraquthni juga meriwayatkannya dari jalur periwayatannya.

Abu Daud dan An-Nasa'i meriwayatkannya dari jalur Ibnu Wahb dari Yunus dari Az-Zuhri secara *mursal.*

Abu Daud juga meriwayatkannya dalam *Al Marasil* dari Ibnu Syihab. Dia berkata, "Aku pernah membaca surat Rasulullah ﷺ yang ditulis untuk Amr bin Hazm ketika beliau mengirimnya ke Najran. Surat tersebut sekarang dipegang oleh Abu Bakar bin Hazm."

An-Nasa'i, Ibnu Hibban, Al Hakim dan Al Baihaqi meriwayatkannya secara *maushul* dan dengan redaksi yang panjang dari jalur Al Hakam bin Musa dari Yahya bin Hamzah dari Sulaiman bin Daud: Az-Zuhri menceritakan kepadaku dari Abu Bakar dari ayahnya dari kakeknya. Akan tetapi Ad-Darimi dalam *Musnad*-nya membedakan Al Hakam dari lainnya.

Al Hafizh Ibnu Hajar berkata, "Para ulama hadits berselisih pendapat tentang keabsahan hadits ini. Abu Daud mengatakan dalam *Al Marasil*, "Hadits ini diriwayatkan secara *musnad* tetapi tidak sah. Hadits yang dalam sanadnya tertulis Sulaiman bin Daud itu adalah salah; yang benar adalah Sulaiman bin Arqam."

Al Hafizh juga mengatakan di tempat lain, "Aku tidak meriwayatkannya."

Al Hakam bin Musa keliru ketika mengatakan 'Sulaiman bin Daud', karena Muhammad bin Al Walid Ad-Dimasyqi menceritakan kepadaku bahwa dia membaca dalam tulisan aslinya: Yahya bin Hamzah bin Sulaiman bin Arqam. Abu Zur'ah Ad-Dimasyqi juga mengatakan, "Itulah yang benar dan inilah yang dikuatkan oleh Shalih Al Jazarah, Abu Al Hasan Al Harawi dan lainnya."

Shalih Jazarah berkata: Duhaim menceritakan kepada kami, dia berkata: Aku membaca dalam buku Yahya bin Hamzah sebuah hadits Amr bin Hazm yang diriwayatkan dari Sulaiman bin Arqam." Shalih berkata lebih lanjut, "Muslim bin Al Hajjaj menulis riwayat ini dariku."

Al Hafizh berkata, "Riwayat ini diperkuat dengan riwayat An-Nasa'i dari Al Haitsam bin Marwan dari Muhammad bin Bakkar dari Yahya bin Hamzah dari Sulaiman bin Arqam dari Az-Zuhri. Dia berkata, "Ini lebih mendekati kebenaran."

Ibnu Hazm berkata dalam *Al Muhalla*, "Riwayat tentang surat Amr bin Hazm adalah *munqathi'* sehingga tidak bisa dijadikan hujjah, dan Sulaiman bin Daud adalah orang yang para ulama telah sepakat bahwa dia *matruk*."

Abdul Haq berkata, "Sulaiman bin Daud yang meriwayatkan riwayat ini dari Az-Zuhri adalah *dha'if*. Dikatakan bahwa dia adalah Sulaiman bin Arqam. Akan tetapi Ibnu Adi mengomentari dengan mengatakan, "Nama tersebut salah; yang benar adalah Sulaiman bin Daud. Dia dianggap sebagai periwayat yang *jayyid* oleh Al Hakam bin Musa."

Abu Zur'ah berkata, "Aku menunjukkan nama tersebut kepada Ahmad. Maka dia berkata, "Sulaiman bin Daud Al Yamani adalah periwayat yang *dha'if*, sementara Sulaiman bin Daud Al Khaulani adalah periwayat yang *tsiqah*. Keduanya sama-sama meriwayatkan dari Az-Zuhri. Yang meriwayatkan hadits tentang sedekah adalah Al Khaulani. Orang yang menilainya *dha'if* disebabkan karena dia menduga bahwa dia (Al Khaulani) adalah Al Yamani. Sulaiman bin Daud Al Khaulani dipuji oleh Abu Zur'ah, Abu Hatim, Utsman bin Sa'id dan segolongan Hafizh. Imam Asy-Syafi'i menilai hadits ini *shahih* dari sisi ketenarannya dan bukan

dari sisi sanadnya dalam *Risalah*-nya. Dia mengatakan, "Mereka tidak menerima hadits ini sampai terbukti oleh mereka, bahwa ini merupakan surat Rasulullah ﷺ."

Ibnu Abdil Barr berkata, "Surat ini sangat terkenal di kalangan ulama *Sirah* dan para ulama lainnya, sehingga tidak perlu lagi menyebutkan sanadnya karena sudah mirip dengan *mutawatir*, mengingat manusia telah menerima dan mengetahuinya."

Ya'qub bin Abi Sufyan berkata, "Sejauh yang aku ketahui – berdasarkan seluruh kitab yang ada- tidak ada surat yang lebih sah dari surat Amr bin Hazm, karena para sahabat dan tabi'in menjadikannya sebagai rujukan dan meninggalkan pendapat mereka."

Al Hakim berkata, "Umar bin Abdul Aziz dan Az-Zuhri menyatakan keabsahan surat tersebut."

Hukum: *Qishash* tidak wajib diterapkan atas anak kecil dan orang gila, ini berdasarkan sabda Nabi ﷺ,

رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ، عَنْ الصَّبِيِّ حَتَّى يَبْلُغَ، وَعَنْ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنْ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَفِيقَ.

"*Pena itu (catatan amal perbuatan) diangkat dari tiga orang: Dari anak kecil sampai dia baligh, dari orang tidur sampai dia bangun, dari orang gila sampai dia sembuh.*"

Disamping itu, *qishash* adalah salah satu dari hak-hak tubuh, sementara hak tubuh itu tidak wajib diterapkan atas anak

kecil dan orang gila, sebagaimana yang kami katakan berkaitan dengan shalat dan puasa.

Apabila orang mabuk membunuh orang yang sekufu dengannya secara sengaja, apakah dia wajib dihukum *qishash*? Dalam hal ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i. Ada pula yang mengatakan, bahwa dia wajib di-*qishash*, sesuai satu pendapat yang disepakati ulama. Dan masalah ini telah diuraikan dalam pembahasan thalak.

Apabia seseorang membunuh orang lain dalam keadaan sadar, lalu dia gila setelah itu atau mabuk, maka hukuman *qishash* tidak gugur darinya; karena *qishash* itu telah wajib diterapkan atasnya, sehingga tidak gugur dengan terjadinya gila atau mabuk, sebagaimana dia juga tidak gugur dengan tidur.

Ulama madzhab Hanbali mengatakan berkenaan dengan *qishash* terhadap orang mabuk: Apabila dia membunuh saat mabuk, maka hukumnya berkenaan dengan jatuhnya thalak saat itu; dimana dalam hal ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Maka tentang wajibnya *qishash* bagi yang bersangkutan ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Apa yang terjadi padanya lebih mirip dengan gila lantaran akalnya hilang. Disamping itu, dia tidak mukallaf sehingga mirip anak kecil dan orang gila. Akan tetapi Ibnu Qudamah lebih memilih pendapat yang mengatakan bahwa, dia wajib di-*qishash*, karena para sahabat ﷺ menetapkan, bahwa mabuk tetap menyebabkan berlakunya hukum *qadzaf*, sehingga mereka mewajibkan hukuman *had qadzaf* atasnya. Seandainya

qadzaf itu tidak menyebabkan hukuman *had,* maka tentunya tidak wajib menjatuhkan hukuman *had* karena kesalahan.

Apabila hukuman *had* wajib diterapkan dalam kasus demikian, maka *qishash* yang berkaitan dengan hak manusia tentunya lebih wajib diterapkan. Selain itu, seandainya dalam kasus ini tidak ada *qishash* dan hukuman *had,* maka ini akan mendorong orang yang ingin bermaksiat untuk mabuk lalu membunuh, kemudian berzina dan mencuri, dikarenakan tidak ada hukuman dan dosa, dan bahkan perbuatan maksiatnya tersebut merupakan sebab gugurnya hukuman di dunia dan akhirat. Akan tetapi tidak ada alasan untuk hal ini (tidak bisa diterima). Dan kasus ini berbeda dengan thalak; karena thalak itu merupakan ucapan yang bisa dihapus, berbeda dengan pembunuhan.

Sedangkan jika seseorang minum atau makan sesuatu yang dapat menghilangkan akalnya selain *khamer* dengan jalan yang diharamkan; jika akalnya hilang total dan membuatnya gila, maka tidak ada *qishash* baginya. Sedangkan jika akalnya bisa kembali (kesadarannya bisa pulih) dalam waktu dekat tanpa perlu diobati, maka hukumnya adalah seperti mabuk, sebagaimana yang telah kami uraikan.

Masalah: Apabila orang yang melakukan kejahatan dan korbannya itu termasuk orang yang dapat menghukum *had* salah satunya saat yang satunya melakukan *qadzaf* terhadap yang lainnya, maka kami nyatakan bahwa *qishash* wajib diterapkan bagi pelaku kejahatan. Apabila seorang muslim membunuh orang muslim dan orang kafir membunuh orang kafir, baik keduanya satu agama atau dua agama, atau laki-laki membunuh laki-laki, atau perempuan membunuh perempuan, atau orang merdeka

membunuh orang merdeka, atau budak membunuh budak, maka *qishash* wajib diterapkan atas orang yang membunuh, berdasarkan firman Allah ﷻ,

كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى

"*Diwajibkan atas kamu qishaash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh,*" (Qs. Al Baqarah [2]: 178). —hingga akhir ayat.—

Alasan lainnya adalah, bahwa masing-masing dari keduanya sama, sehingga harus dihukum *qishash.*

Orang kafir dihukum mati (*qishash*) apabila membunuh orang Islam, budak dihukum mati (*qishash*) apabila membunuh orang merdeka, dam perempuan dihukum mati (*qishash*) apabila membunuh laki-laki. Hal ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ

"*Dan kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 45).

Disamping itu, apabila seseorang dihukum mati karena membunuh orang yang selevel dengannya, maka tentunya dia lebih patut dihukum mati jika membunuh orang yang levelnya di atasnya. Laki-laki juga dihukum mati apabila membunuh perempuan. Demikianlah pendapat mayoritas ulama. Namun menurut Ibnu Abbas ؓ, dia tidak dihukum mati.

Atha' berkata, "Wali (keluarga) pihak perempuan boleh memilih; apakah mengambil *diyat* atau menuntut *qishash* atas laki-

laki yang membunuhnya. *Diyat* yang diberikan kepada sang wali orang itu adalah separuhnya." Pendapat ini juga diriwayatkan dari Ali ﷺ.

Sedangkan dalil kami adalah firman Allah ﷻ,

وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ

"*Dan dalam qishaash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 179).

Juga firman Allah ﷻ,

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ

"*Dan kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 45). Ayat ini bersifat umum, kecuali apabila ada dalil yang mengkhususkannya.

Dalil lainnya adalah hadits Abu Bakar bin Muhammad bin Amr bin Hazm dari ayahnya dari kakeknya, "Bahwa Nabi ﷺ menulis surat kepada penduduk Yaman (yang isinya) bahwa laki-laki harus dihukum mati (*qishash*) apabila membunuh perempuan." Selain itu, keduanya adalah dua orang yang masing-masing bisa dihukum *had* jika melakukan *qadzaf* terhadap lainnya sehingga *qishash* juga berlaku atas keduanya, seperti dua laki-laki dan dua perempuan.

Banci juga dihukum mati apabila membunuh laki-laki atau perempuan, dan laki-laki atau perempuan juga dihukum mati apabila membunuh banci, ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ

"*Dan kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At-Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 45).

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: *Qishash* tidak wajib diterapkan bagi orang Islam yang membunuh orang kafir dan orang merdeka yang membunuh budak. Hal ini berdasarkan riwayat dari Ali ﷺ bahwa dia berkata, "Yang termasuk *Sunnah* Nabi adalah, bahwa orang Islam tidak dihukum mati apabila dia membunuh orang kafir. Termasuk *Sunnah* pula, bahwa orang merdeka tidak dihukum mati apabila dia membunuh budak."

Apabila orang kafir *dzimmi* melukai sesama kafir *dzimmi*, lalu orang yang melukai masuk Islam, atau seorang budak melukai sesama budak lalu dia (yang melukai) menjadi orang merdeka, maka dia tetap dihukum *qishash*; karena keduanya sekufu (selevel) saat diwajibkannya hukuman *qishash* tersebut. Yang dianggap adalah, pada saat wajibnya, karena *qishash* itu seperti hukuman *had*, sedang hukuman *had* itu berlaku saat dia wajib ditegakkan. Alasannya adalah, bahwa apabila seseorang berzina saat masih gadis, lalu dia menikah, maka hukum yang diterapkan atasnya adalah hukuman *had* untuk seorang gadis.

Apabila seseorang berzina saat berstatus budak lalu dia merdeka, maka dia dijatuhi hukuman *had*

budak. Maka *qishash* pun juga berlaku dalam kasus ini dengan melihat kondisi saat perkara itu wajib ditegakkan.

Apabila seorang muslim memotong tangan orang kafir *dzimmi* lalu dia (si kafir *dzimmi*) masuk Islam kemudian wafat, atau orang merdeka memotong tangan budak, lalu budak tersebut menjadi orang merdeka kemudian dia wafat, maka *qishash* tidak wajib diterapkan atasnya, karena saat terjadinya tindakan kejahatan, keduanya tidak sekufu`.

Apabila seorang muslim melukai muslim lainnya lalu orang yang dilukai itu murtad, kemudian kembali masuk Islam dan lalu wafat; jika kemurtadannya berlangsung beberapa waktu dimana pada saat itu luka tersebut bisa sembuh, maka pelaku tersebut tidak wajib dihukum *qishash*, karena tindakan kejahatan dalam Islam itu wajib di jatuhi hukuman *qishash*, sementara luka yang sembuh saat masa murtad, maka itu menggugurkan *qishash*. Sebagaimana jika seseorang dilukai secara sengaja atau sengaja tetapi tersalah.

Apabila lukanya itu tidak sembuh pada saat murtad, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak wajib menerapkan *qishash* atasnya, karena telah berlalu waktu yang seandainya dia wafat pada waktu tersebut, maka dia tidak wajib dihukum *qishash* sehingga hukumannya itu gugur.

Pendapat Kedua: Wajib menerapkan hukuman *qishash* atasnya. Inilah pendapat yang *shahih*, karena tindakan kejahatan dan kematian sama-sama ditemukan saat masih Islam, sementara pada saat murtad lukanya tidak sembuh, maka kondisinya itu sama seperti tidak adanya luka tersebut.

Apabila tangannya putus, lalu dia murtad kemudian meninggal dunia, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Hukuman *qishash* itu gugur pada bagian anggota tubuh, karena dia mengikuti jiwa. Apabila *qishash* tidak wajib pada jiwa, maka dia juga tidak wajib pada bagian anggota tubuh.

Pendapat Kedua: Hukuman *qishash* wajib dilaksanakan. Inilah yang *shahih*; karena *qishash* pada bagian anggota tubuh, hukumnya wajib dilaksanakan, sehingga dia tidak gugur meskipun *qishash* itu gugur pada jiwa. Alasannya adalah, bahwa seandainya bagian tubuh seseorang itu dipotong, lalu dia dibunuh oleh orang yang tidak wajib dihukum *qishash*, maka *qishash* tidak gugur pada bagian anggota tubuh meskipun gugur pada jiwa.

Pasal: Apabila orang murtad membunuh orang kafir *dzimmi*, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia wajib dihukum *qishash*. Pendapat ini dipilih oleh Al Muzani. Alasannya adalah, karena keduanya sama-sama kafir, sehingga hukuman

qishash berlaku bagi keduanya, seperti halnya pada perkataan dua orang kafir *dzimmi.*

Pendapat Kedua: Dia tidak wajib dihukum *qishash*, karena kemuliaan Islam masih berlaku pada orang murtad. Alasannya adalah, karena dia wajib meng-*qadha`* ibadah dan haram dijadikan budak. Apabila dia seorang perempuan, maka orang kafir *dzimmi* itu tidak boleh menikahinya. Oleh karena itu, tidak boleh membunuhnya jika pelaku tersebut membunuh kafir *dzimmi.*

Apabila orang Islam melukai kafir *dzimmi* lalu orang yang melukai itu murtad, kemudian orang yang dilukai itu meninggal dunia, maka tidak wajib menerapkan *qishash* bagi pelakunya, sesuai dengan satu pendapat yang disepakati ulama. Karena, saat terjadi tindak kejahatan, keduanya tidak sekufu`, sehingga tidak wajib diterapkan *qishash* bagi pelakunya meskipun setelah itu keduanya menjadi sekufu`, seperti halnya jika orang yang merdeka itu melukai budak lalu si budak tersebut menjadi merdeka.

Apabila orang kafir *dzimmi* membunuh orang murtad, maka ulama madzhab kami berselisih pendapat dalam masalah ini. Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa dia wajib dihukum *qishash* jika pembunuhannya itu dilakukan secara sengaja, dan wajib membayar *diyat* jika pembunuhan yang dia lakukan itu tidak sengaja; karena orang kafir *dzimmi* itu tidak membunuh orang murtad lantaran sentimen

agama, namun karena menentangnya, sehingga hukumnya mirip orang yang membunuh orang muslim.

Akan tetapi, menurut Abu Ishaq, dia tidak wajib dihukum *qishash* dan tidak wajib membayar *diyat*. Inilah pendapat yang *shahih*. Alasannya adalah, karena *diyat* itu dibolehkan baginya, sehingga perlu adanya hukuman mati, seperti halnya jika orang tersebut dibunuh oleh orang Islam. Sementara menurut Abu Sa'id Al Ishthakhri, jika dia membunuhnya secara sengaja, maka dia wajib dihukum *qishash*, karena dia membunuhnya sebagai sikap menentang orang itu. Sementara jika dia membunuhnya secara tidak sengaja, maka yang bersangkutan tidak wajib membayar *diyat*, karena tidak ada nilai kehormatan padanya.

Pasal: Apabila penguasa menahan orang murtad lalu si murtad tersebut masuk Islam kemudian dia dibebaskan, lalu dia dibunuh oleh orang Islam yang tidak mengetahui keislamannya, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Pelakunya tidak wajib dihukum *qishash*, karena dia tidak sengaja membunuh orang yang tidak selevel dengannya.

Pendapat Kedua: Dia wajib dihukum *qishash*, karena orang murtad itu tidak dibebaskan kecuali setelah masuk Islam. Pendapat yang *zhahir* adalah, bahwa dia itu orang Islam, sehingga wajib diterapkan *qishash* apabila dia dibunuh.

Apabila orang Islam membunuh orang yang melakukan zina *muhshan* (melakukan zina dan statusnya telah menikah), maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia wajib dihukum *qishash*, karena dia membunuh orang yang seharusnya dibunuh orang lain, sehingga wajib dihukum *qishash*, sama seperti jika seorang laki-laki membunuh orang lain, lalu dia dibunuh oleh selain wali korban.

Pendapat Kedua: Dia tidak wajib dihukum *qishash*. Inilah pendapat yang di-*nash* oleh Asy-Syafi'i, karena darah orang tersebut boleh ditumpahkan, sehingga tidak wajib menghukum *qishash* pembunuhnya, ini sama seperti halnya perkara membunuh orang murtad.

Penjelasan:

Hadits Ali diriwayatkan oleh Ahmad, Al Bukhari, An-Nasa'i, Abu Daud dan At-Tirmidzi dari Ibnu Juhaifah, dia berkata: Aku bertanya kepada Ali, "Apakah pada kalian ada wahyu selain Al Qur`an?" Ali menjawab, "Tidak, demi Dzat yang membelah biji-bijian dan menciptakan jiwa, kecuali pemahaman yang diberikan Allah kepada seseorang berkenaan dengan Al Qur`an dan apa yang ada dalam lembaran ini" Abu Juihaifah bertanya, "Apa yang ada dalam lembaran tersebut ?" Ali manjawab, "*Diyat*, membebaskan tawanan, dan orang Islam tidak boleh dihukum mati apabila dia membunuh orang kafir."

Ahmad, An-Nasa'i, Abu Daud dan Al Hakim –dan dinilai *shahih* olehnya- meriwayatkan dari Ali, bahwa Nabi ﷺ bersabda,

الْمُؤْمِنُوْنَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ، أَلاَ لاَ يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، وَلاَ ذُوْ عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ.

"*Darah orang-orang beriman adalah sekufu. Mereka satu tangan terhadap orang-orang selain mereka dan orang yang paling rendah dari mereka bisa diusahakan perlindungannya. Ingatlah, tidak boleh membunuh orang beriman yang membunuh orang kafir dan orang kafir yang mengadakan perjanjian dengan orang Islam (mu'ahad).*"

Hukum: Asy-Syafi'i berkata dalam *Al Umm*, "Pidato Nabi ﷺ pada hari penaklukkan Makkah adalah disebabkan karena korban pembunuhan yang dibunuh oleh Khuza'ah, dimana korban tersebut adalah kafir *mu'ahad.* Beliau berpidato dengan mengatakan, لَوْ قَتَلْتُ مُسْلِمًا بِكَافِرٍ لَقَتَلْتُهُ بِهِ. وَقَالَ: لاَ يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ وَلاَ ذُوْ عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ "*Seandainya mereka membunuh orang Islam yang membunuh orang kafir, maka aku akan menghukum mati pelakunya.*" Lalu beliau bersabda, "*Tidak boleh dibunuh orang beriman yang membunuh orang kafir dan (juga tidak boleh dibunuh) orang kafir yang mengadakan perjanjian dengan orang Islam yang masa perjanjiannya masih berlaku.*"

Apabila hal ini telah ditetapakan, maka orang Islam tidak boleh dihukum mati jika dia membunuh orang kafir, baik orang tersebut kafir *dzimmi,* atau *musta'man,* atau *mu'ahad.* Pendapat ini diriwayatkan dari Umar, Utsman, Ali, Zaid bin Tsabit dan Muawiyah. Pendapat ini juga dinyatakan oleh Al Hasan, Umar bin Abdul Aziz, Az-Zuhri, Ats-Tsauri, Ibnu Syubrumah, Ahmad, Ishaq, Atha', Ikrimah, Al Auza'i dan Malik. Sementara menurut Asy-Sya'bi, An-Nakha'i dan Abu Hanifah, bahwa orang Islam itu dihukum mati jika dia membunuh kafir *dzimmi,* namun dia tidak dihukum mati jika membunuh kafir *musta'man.* Inilah pendapat yang masyhur dari Abu Yusuf. Diriwayatkan pula dari Abu Yusuf, bahwa dia mengatakan, "Orang Islam dihukum mati apabila membunuh kafir *musta'man.*"

Ahmad berkata: Asy-Sya'bi dan An-Nakha'i berkata, "*Diyat* orang Majusi dan orang Yahudi adalah seperti *diyat* orang Islam. Apabila ada orang yang membunuhnya maka dia dihukum mati." Pendapat ini sangat aneh, karena orang Yahudi dianggap sama dengan orang Islam. Maha Suci Allah, pendapat macam apa ini?!. Demikianlah Ahmad menganggap buruk pendapat ini.

Sedangkan dalil kami terhadap ulama fikih rasionalis adalah, hadits riwayat Abu Juhaifah, dia berkata: Aku bertanya kepada Ali ﷺ, "Apakah kalian memiliki keterangan (dokumen tertulis) yang tidak terdapat dalam Kitab Allah?" Ali menjawab, "Tidak; demi Dzat yang membelah biji-bijian dan menciptakan jiwa, aku tidak mengetahuinya. Kecuali pemahaman yang diberikan Allah kepada orang-orang tentang Al Qur`an dan sesuatu yang terdapat dalam lembaran ini" Abu Juhaifah bertanya, "Apa yang terdapat dalam lembaran itu?" Ali menjawab, "*Diyat,*

membebaskan tawanan, dan bahwa orang Islam tidak boleh dibunuh apabila dia membunuh orang kafir."

Diriwayatkan pula dari Ibnu Umar ؓ bahwa Nabi ﷺ bersabda, لاَ يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ وَلاَ ذُوْ عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ "*Orang beriman tidak boleh dibunuh apabila dia membunuh orang kafir dan juga (tidak boleh dibunuh) orang yang mengadakan perjanjian dengan orang Islam yang masih dalam kontrak perjanjiannya.*"

Redaksi, "*Tidak boleh dibunuh orang yang mengadakan perjanjian dengan orang Islam yang masih dalam kontrak perjanjiannya*" maksudnya adalah, bahwa tidak boleh membunuh orang kafir *dzimmi*. Disamping itu, dalam kasus ini adalah orang Islam membunuh orang kafir, sehingga dia tidak boleh dibunuh, seperti halnya *musta'man*.

Cabang: Apabila orang kafir membunuh orang kafir lalu si pembunuh masuk Islam, atau orang kafir melukai orang kafir lalu orang yang terluka mati, kemudian oarng yang melukai masuk Islam, maka pelakunya harus dihukum mati. Akan tetapi menurut Al Auza'i dia tidak dihukum mati.

Sedangkan dalil kami adalah hadits riwayat Al Baihaqi dari jalur Abdurrahman bin Al Yamani bahwa Rasulullah ﷺ menghukum mati orang Islam yang membunuh kafir *mu'ahad*. Beliau bersabda, أَنَا أَكْرَمُ مَنْ وَفَّى بِذِمَّتِهِ "*Aku adalah orang yang paling layak melindungi orang kafir dzimmi karena statusnya yang sebagai Ahludz-Dzimmah.*"

Penjelasannya adalah, bahwa dia membunuhnya ketika kondisi dirinya masih kafir, lalu dia masuk Islam. Disamping itu,

qishash adalah hukuman *had*, sedang yang berlaku dalam *had* adalah saat dia wajib dilakukan, bukan saat pelaksanaannya. Dengan alasan, karena jika seseorang berzina di saat masih perjaka, maka dia tidak dihukum *had* sampai dia *muhshan* (menikah), atau apabila seseorang berzina ketika statusnya masih sebagai budak, maka dia tidak dihukum *had* sampai dia merdeka. Jadi, yang dianggap adalah saat diwajibkannya *qishash*. Dan pelakunya adalah sekufu (selevel) dengan korban saat wajib dilaksanakannya hukuman tersebut, sehingga hukumnya tidak berubah karena sesuatu yang terjadi setelahnya.

Apabila orang kafir melukai orang kafir lainnya, lalu orang yang melukai itu masuk Islam dan orang yang dilukai itu meninggal dunia, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak ada *qishash* bagi pelakunya, karena dia dalam kondisi yang seandainya sang pelaku membunuhnya dalam kondisi tersebut, maka dia tidak dihukum *qishash*.

Pendapat Kedua: Dia wajib dihukum *qishash*. Inilah pendapat yang masyhur, karena melihat saat terjadinya peristiwa itu. Sama seperti halnya jika orang yang terluka itu meninggal dunia, lalu orang yang melukai masuk Islam.

Masalah: Apabila orang merdeka membunuh budak, maka dia tidak dihukum mati (*qishash*); baik yang dibunuh budaknya sendiri atau budak orang lain. Pendapat ini diriwayatkan dari Abu Bakar, Umar, Ali, Zaid bin Tsabit dan Ibnu Az-Zubair. Pendapat ini juga dinyatakan oleh Malik dan Ahmad. Namun,

menurut An-Nakha'i dia harus dihukum mati; baik yang dibunuh budaknya sendiri atau budak orang lain.

Abu Hanifah berkata, "Dia dihukum mati jika yang dibunuh adalah budaknya orang lain, namun jika yang dibunuh budaknya sendiri, maka dia tidak dihukum mati. Apabila orang kafir yang merdeka itu membunuh orang Islam yang berstatus budak, maka dia tidak dihukum mati, karena orang merdeka itu tidak dibunuh lantaran membunuh seorang budak."

Apabila budak muslim membunuh orang kafir merdeka, maka dia tidak dihukum mati, karena orang Islam tidak dibunuh apabila membunuh orang kafir. Apabila budak membunuh budak lalu orang yang membunuh menjadi orang merdeka, atau budak melukai budak, lalu yang dilukai mati dan kemudian orang yang melukai itu menjadi orang merdeka, maka dia dihukum mati, karena status orang yang dilukai itu sama dengan sang pelaku saat terjadi tindak kejahatan.

Apabila orang yang melukai menjadi orang merdeka, lalu orang yang terluka itu meninggal dunia, lantas apakah dia wajib dihukum *qishash*? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i, sebagaimana yang kami katakan berkaitan dengan orang kafir yang melukai orang kafir lainnya lalu orang yang melukai masuk Islam dan kemudian orang yang terluka itu meninggal.

Apabila orang kafir *dzimmi* membunuh budak lalu kafir *dzimmi* tersebut melarikan diri ke negara musuh (negara kafir), kemudian kaum muslimin menangkap dan menjadikannya budak, maka dia tidak dihukum mati, karena ketika terjadi kejahatan pembunuhan terjadi statusnya sebagai orang merdeka, sehingga hukumnya tidak berubah.

Cabang: Apabila orang Islam memotong tangan kafir *dzimmi* lalu si kafir *dzimmi* tersebut masuk Islam, lalu dia wafat, maka tidak ada hukuman *qishash* atas orang Islam tersebut. Begitu pula jika orang merdeka memotong tangan budak, lalu si budak tersebut merdeka dan kemudian dia meninggal dunia, maka tidak ada *qishash* bagi orang merdeka; karena ketika *qishash* gugur dalam pemotongan tangan, maka dia juga gugur ketika luka tersebut hilang. Disamping itu, *qishash* itu dianggap berlaku saat terjadinya tindak kejahatan tersebut, sementara dalam kasus ini tidak cukup baginya, sehingga dia tidak wajib dihukum *qishash*, sebagaimana yang kami katakan, berkenaan dengan orang kafir yang memotong tangan orang kafir. lalu orang yang dipotong tangannya itu mati dan orang yang memotongnya masuk Islam.

Apabila orang Islam memotong tangan orang murtad atau tangan kafir *harbi* lalu orang yang dipotong masuk Islam dan kemudian wafat, maka tidak ada *qishash* dan *diyat* atas orang yang memotong, karena orang yang dipotong tangannya itu tidak diberi jaminan saat terjadinya kejahatan tersebut. Akan tetapi ada sebagian ulama madzhab kami yang mengatakan, bahwa pelakunya wajib membayar *diyat* orang Islam ketika terjadinya kejahatan tersebut. Dan dalam hal ini merupakan pendapat yang paling *shahih* adalah pendapat yang pertama.

Apabila orang Islam melemparkan anak panah kepada orang kafir *dzimmi,* lalu orang kafir *dzimmi* tersebut masuk Islam, dan kemudian anak panah tersebut mengenai tubuhnya hingga dia tewas, maka pelakunya tidak wajib dihukum *qishash* dan hanya wajib membayar *diyat* orang Islam. Ini berbeda dengan hukuman akibat berburu, karena yang diburu adalah harta, sehingga yang dianggap adalah saat terjadinya tindak pidana tersebut, mengingat

yang berlaku adalah saat dalam kondisi tenang. Sedangkan *qishash*, maka itu bukan harta sehingga yang berlaku adalah saat melepaskan anak panah tersebut. Apabila kami mewajibkan *diyat* pada orang murtad dan kafir *harbi* yang masuk Islam sebelum keduanya terkena senjata dan setelah senjata tersebut dilepaskan, maka dalam hal ini Abu Ishaq Al Marwazi mengatakan, "Tidak wajib membayar *diyat* untuk kafir *harbi*, tetapi wajib membayarnya untuk orang murtad; karena kafir *harbi* boleh diserang dengan anak panah, sementara orang murtad tidak boleh dibunuh dan yang boleh membunuhnya hanya imam." Ada pula sebagian ulama madzhab kami yang mengatakan, "Tidak ada *diyat* untuk keduanya." Pendapat pertama adalah pendapat yang di-*nash* oleh Asy-Syafi'i.

Apabila orang Islam memotong tangan orang Islam lainnya lalu orang yang terluka murtad kemudian masuk Islam lagi lalu mati karena luka tersebut, maka orang yang memotong itu harus dihukum *qishash*? Ulama madzhab kami berselisih pendapat dalam masalah ini. Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa dalam masalah ini harus diteliti dahulu; apabila dalam masa murtad tersebut lukanya sembuh, maka pelakunya tidak wajib di-*qishash*, akan tetapi dia wajib di-*qishash* berkenaan dengan jiwa. Demikianlah menurut satu pendapat yang disepakati ulama. Alasannya adalah, karena tindak kejahatan dalam Islam mewajibkan pelakunya dihukum *qishash*, sementara sembuhnya luka pada saat murtad itu tidak mewajibkan *qishash*. Dimana pada masa tersebut rohnya telah melayang, sehingga tidak wajib menerapkan *qishash*, hal ini sama seperti kondisi seseorang yang melukai orang lain secara sengaja dan tidak sengaja, lalu orang yang dilukai wafat pada masa tersebut.

Apabila pada masa murtad lukanya tidak sembuh, apakah pelakunya wajib dihukum *qishash* berkenaan dengan jiwa? Dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia wajib dihukum *qishash*, karena tindak kejahatan dan kesembuhan tersebut terjadi pada masa Islam dan masa kemurtadan tidak berpengaruh sama sekali.

Pendapat Kedua: Dia tidak wajib dihukum *qishash*, karena kasus ini seperti orang yang menthalak istrinya tiga kali pada saat dia sakit yang menyebabkan kematiannya, lalu sang istri murtad dan kemudian wafat, sehingga dia tidak mendapat warisan.

Di antara ulama madzhab kami juga ada yang mengatakan, bahwa dua pendapat ini berlaku untuk dua kondisi, karena Asy-Syafi'i mengatakan dalam *Al Umm*, "Apabila orang kafir *dzimmi* memotong tangan orang kafir *musta'man,* lalu si kafir *musta'man* itu melanggar perjanjian dalam masa tersebut dan kemudian melarikan diri ke negara musuh (negara kafir), lalu dia kembali lagi ketika sedang mengadakan perjanjian damai, kemudian menuntut hukuman atas dirinya, apakah orang yang memotong tangannya wajib dihukum *qishash*? Dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i. Dimana pelanggaran janji oleh kafir *musta'man* adalah seperti murtad dalam Islam.

Cabang: Apabila orang murtad membunuh kafir *dzimmi*, apakah dia wajib dihukum *qishash*? Dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia wajib dihukum *qishash*. Pendapat ini dipilih oleh Asy-Syafi'i dan Al Muzani. Alasannya adalah, karena keduanya kafir sehingga *qishash* berlaku bagi keduanya,

seperti dua kafir *dzimmi.* Disamping itu, orang kafir *dzimmi* lebih baik kondisinya dari orang murtad, karena agamanya diakui, sementara orang murtad tidak diakui agamanya. Berdasarkan hal ini, maka wajib menerapkan *qishash* atasnya, baik dia kembali kepada Islam atau tidak, karena *qishash* telah wajib baginya pada saat terjadinya kejahatan, sehingga tidak gugur meskipun dia kembali kepada Islam, seperti orang kafir *dzimmi* yang melukai sesama kafir *dzimmi,* lalu orang yang melukai itu masuk Islam dan kemudian wafat.

Pendapat Kedua: Dia tidak wajib dihukum *qishash*, karena ada zakat berkenaan dengan hartanya, sehingga dia tidak dihukum mati jika membunuh kafir *dzimmi*, seperti halnya orang Islam. Berdasarkan hal ini, maka dia wajib membayar *diyat.* Apabila dia kembali kepada Islam, maka *diyat* itu berkaitan dengan *dzimmah*-nya. Jika dia meninggal dunia atau dibunuh saat murtad, maka *diyat* tersebut berkaitan dengan hartanya.

Apabila orang Islam melukai kafir *dzimmi* lalu orang yang melukai murtad kemudian orang yang dilukai wafat, maka tidak wajib *qishash* atasnya. Demikianlah menurut satu pendapat yang disepakati ulama.

Sedangkan jika orang kafir *dzimmi* membunuh orang murtad, apakah dia wajib dihukum *qishash?* Menurut ulama madzhab kami dari kalangan Khurasan, hukumnya berdasarkan dua pendapat Asy-Syafi'i yang berkaitan dengan orang murtad yang membunuh kafir *dzimmi.* Sementara menurut ulama madzhab kami kalangan ulama Baghdad, dalam hal ini ada tiga pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Dia wajib dihukum *qishash.* Ini merupakan pendapat Abu Ali bin Abu Hurairah. Apabila korban

memaafkan atau pembunuhannya dilakukan tidak sengaja, maka pelakunya wajib membayar *diyat,* karena pembunuhannya itu lantaran kemurtadan orang itu bagi kaum muslimin. Apabila yang membunuhnya adalah orang lain, maka harus ada yang menanggungnya. Sama seperti kondisi seseorang membunuh orang lain lalu dia dibunuh oleh selain wali korban.

Pendapat Kedua: Dia wajib dihukum *qishash.* Ini merupakan pendapat Abu Ath-Thayyib dan Abu Sa'id Al Ishthakhri. Apabila korban memaafkan atau tindak pidananya dilakukan tidak sengaja, maka dia tidak wajib membayar *diyat,* karena *diyat* hanya wajib atas dasar alasan keyakinan orang kafir *dzimmi,* bahwa orang tersebut sama dengannya dan sekufu` dengannya. Dia juga tidak wajib membayar *diyat,* karena *diyat*-nya tersebut tidak bernilai.

Pendapat Ketiga: Dia tidak wajib dihukum *qishash* dan tidak wajib membayar *diyat.* Ini merupakan pendapat Abu Ishaq dan inilah pendapat yang paling *shahih.* Alasannya adalah, karena setiap orang tidak dijamin oleh orang Islam baik dengan *qishash* atau *diyat,* dia juga tidak dijamin oleh kafir *dzimmi,* seperti halnya kafir *harbi.*

Apabila orang murtad membunuh orang murtad lainnya, maka dia wajib dihukum *qishash?* Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang diriwayatkan oleh Ash-Shaimuri.

Salah satunya: Dia wajib dihukum *qishash,* karena bisa jadi si pembunuhnya masuk Islam.

Masalah: Apabila penguasa menahan orang murtad, lalu si murtad tersebut masuk Islam, kemudian dia dibebaskan dan lalu

ada orang yang membunuhnya sebelum diketahui keislamannya, maka apakah pelakunya harus dihukum *qishash?* Dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Pelakunya tidak wajib dihukum *qishash*, karena dia tidak sengaja membunuh orang yang sekufu dengannya. Berdasarkan hal ini, maka dia wajib membayar *diyat* muslim.

Pendapat Kedua: Pelakunya wajib dihukum *qishash*, karena secara *zhahir*, orang murtad itu tidak dibebaskan dari tahanan penguasa di negara Islam kecuali setelah keislamannya.

Ath-Thabari berkata, "Apabila orang kafir *dzimmi* masuk Islam, lalu dia dibunuh oleh orang Islam sebelum diketahui keislamannya, atau seorang budak menjadi orang merdeka lalu dia dibunuh orang merdeka yang belum mengetahui status merdekanya, lantas apakah pelakunya itu wajib dihukum *qishash?* Dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i seperti yang telah disebutkan sebelumnya."

Sedangkan orang yang melakukan zina *muhshan* (berzina ketika statusnya telah menikah [bersuami atau beristri]), apabila dia dibunuh oleh seseorang tanpa izin penguasa, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Pelakunya wajib dihukum *qishash*, karena eksekusi hukuman mati terhadap pezina *muhshan* itu dilakukan oleh penguasa. Apabila dia dibunuh orang lain tanpa seizin penguasa, maka pelakunya wajib dihukum *qishash*; seperti halnya apabila seseorang membunuh orang lain lalu si pembunuh-nya dibunuh oleh selain wali (keluarga) korban.

Pendapat Kedua: Pelakunya tidak wajib dihukum *qishash.* Inilah pendapat yang di-*nash* oleh Asy-Syafi'i. Dalilnya adalah hadits yang menyebutkan, bahwa seorang laki-laki berkata, "Wahai Rasulullah, aku mendapati istriku bersama seorang laki-laki, apakah aku harus memberi tenggang waktu untuk laki-laki tersebut sampai aku dapat mendatangkan bukti?" Nabi menjawab, "Ya." Hadits ini merupakan dalil, bahwa apabila sudah ada bukti, maka tidak perlu ada tenggang waktu dan boleh langsung dibunuh.

Ibnu Al Musayyib meriwayatkan, bahwa seorang laki-laki memergoki istrinya sedang bersama seorang laki-laki lalu dia langsung membunuhnya. Rupanya kasus ini membuat bingung Muawiyah, sehingga dia menulis surat kepada Abu Musa Al Asy'ari yang isinya memintanya agar dia (Abu Musa) menanyakan hal tersebut kepada Ali ﷺ. Maka Ali berkata, "Kasus ini tidak pernah terjadi di negeri kita. Sebenarnya aku sangat berharap engkau tidak memberitahukan hal ini kepadaku" Abu Musa berkata, "Muawiyah menuliskan (menceritakan) hal ini kepadaku," Ali berkata, "Aku adalah Abul Hasan. apabila dia bisa mendatangkan bukti (maka dilanjutkan), namun jika tidak, maka dia harus diberi tali (untuk memborgolnya saat hendak dieksekusi mati)."

Al Imrani meriwayatkan dalam *Al Bayan*, bahwa pada masa Umar ﷺ ada seorang laki-laki yang berangkat berperang dan dia meninggalkan seorang laki-laki Yahudi yang bekerja sebagai pelayan di rumahnya untuk melayani istrinya. Pada suatu malam seorang laki-laki muslim keluar pada malam hari pada waktu sahur (akhir malam) dan dia mendengar laki-laki Yahudi tersebut melantunkan syair:

وَأَشْعَثَ غِرَّةُ الْإِسْلَامُ مِنِّى # خَلَوْتُ بِعَرْسِهِ لَيْلَ التَّمَامِ

أَبِيْتُ عَلَى تَرَائِبِهَا وَيُمْسِي # عَلَى حَرَدٍ ... إلخ مَا قَالَ

Orang yang rambutnya kusut telah ditipu oleh Islam # Aku telah berduaan dengan istrinya semalaman penuh

Aku tidur di atas tulang dadanya (istrinya) # Dan pada sore harinya aku berada di atas sesuatu yang tak berambut.

Maka suami tersebut langsung mendatangi laki-laki Yahudi itu dan langsung membunuhnya. Kemudian kasus tersebut dilaporkan kepada Umar ﷺ. Maka Umar pun menganggap darah si Yahudi sia-sia (tidak ada *qishash*).

Akan tetapi kisah ini tidak sah menurutku karena berbagai alasan, karena dalam kasus ini harus dibuktikan status *muhshan* si Yahudi tersebut dan harus ada empat saksi yang mengakui adanya syair tersebut. Apabila kami katakan, bahwa kesaksian atas pengakuan itu sah dan kami juga katakan, bahwa ucapan tersebut merupakan syair. Kami juga mengatakan, bahwa dalam kasus ini tidak perlu merujuk kepada imam; apakah sah atau tidak. Masalah ini akan kami bahas dalam pembahasan *hudud.* Disamping itu, keabsahan sanad riwayat ini juga masih dipertanyakan.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: *Qishash* tidak wajib dijatuhkan atas ayah yang membunuh anaknya dan ibu yang membunuh anaknya. Hal ini berdasarkan riwayat Umar bin Al Khaththab ﷺ bahwa Nabi ﷺ bersabda, لاَيُقَادُ الأَبُ مِنْ إِبْنِهِ *"Ayah tidak dihukum qishash apabila membunuh anaknya."*

Apabila hal ini berlaku bagi ayah, maka itu juga berlaku untuk ibu, karena ibu seperti ayah dalam statusnya sebagai orang tua.

Qishash juga tidak wajib dijatuhkan atas kakek dan seterusnya ke atas dan nenek dan seterusnya ke atas apabila dia membunuh anaknya anak (cucu) dan seterusnya ke bawah, karena mereka sama dengan ayah dan ibu dalam status orang tua dan juga beragam hukumnya.

Apabila dua laki-laki mengklaim memiliki hubungan nasab dengan anak temuan lalu keduanya sama-sama membunuhnya sebelum nasabnya dinisbatkan kepada salah satu dari keduanya, maka tidak wajib dijatuhkan *qishash*, karena masing-masing dari keduanya bisa menjadi ayahnya. Apabila keduanya mencabut klaimnya, maka pencabutan tersebut tidak diterima, karena nasab itu merupakan hak yang wajib atas keduanya, sehingga pencabutan tersebut tidak diterima setelah adanya pengakuan. Apabila salah satu dari keduanya menarik klaimnya, maka dia wajib dijatuhi hukuman *qishash*, karena status ayah telah berlaku atas orang yang satunya lagi dan nasab tersebut putus darinya (yang mencabut klaimnya).

Apabila dua laki-laki sama-sama menyetubuhi seorang perempuan hingga perempuan tersebut melahirkan seorang anak yang ada kemungkinan berasal dari salah satu dari keduanya, lalu kedua lelaki itu membunuh sang anak sebelum nasabnya dinisbatkan kepada salah satunya, maka *qishash* tidak wajib

dijatuhkan pada keduanya. Apabila salah satunya mengingkari nasabnya, maka pengingkarannya tidak diterima dan tidak wajib *qishash* atasnya, karena dengan pengingkaran dirinya itu, nasab tersebut tidak putus darinya dan tidak berlaku pada orang yang satunya lagi. Berbeda dengan masalah sebelumnya yang nasab anak tersebut dinisbatkan kepada salah satunya dan putus dari orang yang satunya lagi.

Apabila seorang lelaki membunuh istrinya dan dia memiliki anak darinya, maka dia tidak wajib dihukum *qishash*, karena apabila *qishash* tidak wajib baginya lantaran tindak pindana kepada anaknya, maka *qishash* juga tidak wajib baginya apabila dia melakukan tindak pidana terhadap ibu anak tersebut. Apabila keduanya memiliki dua anak yang salah satunya darinya dan yang satunya lagi dari orang lain, maka dia tidak wajib dihukum *qishash*, karena *qishash* itu tidak bisa dibagi dua. Apabila bagian anaknya itu gugur, maka gugur pula bagian lainnya, ini sama seperti kondisi jika seorang laki-laki wajib di-*qishash* lantaran melakukan tindak pidana terhadap dua orang lalu salah satunya memaafkan haknya.

Apabila seorang budak *mukatab* membeli ayahnya yang memiliki budak laki-laki, lalu si budak laki-laki tersebut dibunuh ayahnya, maka si budak *mukatab* itu tidak boleh menuntut *qishash* padanya, karena apabila dia tidak wajib di-*qishash* lantaran tindak pidana tersebut, maka dia juga tidak wajib karena tindak kejahatan terhadap budaknya.

Pasal: Seorang anak laki-laki dihukum mati apabila dia membunuh ayahnya, karena apabila dia dihukum mati ketika membunuh orang yang selevel dengannya, maka tentunya dia lebih berhak dihukum mati apabila membunuh orang yang lebih tinggi darinya. Apabila budak *mukatab* melakukan tindak pidana terhadap ayahnya padahal dia menjadi miliknya, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak dihukum *qishash*; karena majikan tidak dihukum *qishash* jika membunuh budaknya.

Pendapat Kedua: Dia dihukum *qishash*. Inilah pendapat yang di-*nash* oleh Asy-Syafi'i dalam sebagian kitabnya; karena budak *mukatab* memiliki hak merdeka dengan status *mukatab*-nya tersebut, sementara ayahnya juga memiliki hak merdeka karena anaknya. Oleh karena itu, dia tidak bisa menjualnya, sehingga dia menjadi seperti anak merdeka yang melakukan tindak pidana terhadap ayahnya yang merdeka.

Pasal: Apabila orang Islam membunuh kafir *dzimmi* atau orang merdeka membunuh budak atau seorang ayah membunuh anaknya dalam peperangan, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Sang ayah tidak wajib dihukum *qishash*, ini berdasarkan hadits-hadits yang telah kami sebutkan tadi. Disamping itu, orang yang tidak dihukum mati karena membunuh orang lain dalam selain peperangan, maka dia juga tidak dihukum mati

apabila membunuhnya dalam peperangan, ini sama seperti orang yang membunuh secara tidak sengaja.

Pendapat Kedua: Sang ayah wajib dihukum *qishash*, karena membunuh dalam peperangan berlaku untuk hak Allah ﷻ agar tidak dibolehkan pemaafan dari wali korban, sehingga masalah persamaan derajat itu tidak dianggap, ini sama seperti perkara hukuman *had* zina.

Penjelasan:

Hadits Umar bin Al Khaththab ؓ masih diperselisihkan status ke-*shahih*-annya oleh Ibnu Nafi', Ibnu Abdil Hakim dan Ibnul Mundzir. Mereka mengatakan –dengan redaksi Ibnul Mundzir-, "Mereka meriwayatkan beberapa hadits berkenaan dengan masalah ini."

Aku mengatakan, "Hadits ini diriwayatkan oleh At-Tirmidzi dalam pembahasan *diyat* dari Abu Sa'id Al Asyaj dan Ibnu Majah dalam pembahasan *diyat* dari Abu Bakar bin Abi Syaibah. At-Tirmidzi juga meriwayatkannya dalam pembahasan yang sama dari Ibnu Basysyar dari jalur Ibnu Abbas dengan redaksi,

لاَتُقَامُ الْحُدُوْدُ فِي الْمَسَاجِدِ وَلاَ يُقْتَلُ الْوَالِدُ بِالْوَلَدِ.

"*Hukuman Had tidak boleh dilaksanakan di masjid dan seorang ayah tidak boleh dihukum mati apabila membunuh anaknya.*"

Ibnu Majah juga meriwayatkannya dalam pembahasan *hudud* dari Ibnu Abbas dari jalur Harun Ibnu Muhammad bin Bakkar."

Ibnu Qudamah dalam *Al Mughni*[7] mencantumkan riwayat An-Nasa'i dari Umar, akan tetapi aku tidak menemukan itu di dalam Al Mughni.

Ibnu Abdil Barr mencantumkan dua hadits ini (hadits Umar dan hadits Ibnu Abbas) dan mengatakan, "Hadits ini terkenal di kalangan para ulama Hijaz dan Irak, sehingga karena begitu terkenalnya, maka tidak perlu lagi menyebut sanadnya. Bahkan menyebutkan sanad untuk hadits yang sangat terkenal ini dianggap berlebihan. Disamping itu, Nabi ﷺ juga bersabda, أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيْكَ "*Kamu dan hartamu milik ayahmu.*" Adanya penyandaran ini menunjukkan adanya hak milik.

Apabila tidak terbukti adanya kepemilikan, maka yang tersisa adalah penyandaran yang bersifat *syubhat* dalam penolakan *qishash*, karena *qishash* bisa dicegah apabila masih ada hal yang bersifat *syubhat*. Selain itu, ayah juga adalah sebab adanya anak, sehingga dia tidak bisa dihukum jika sang anak tidak dibunuh. Sedangkan apa yang telah kami uraikan, maka itu mengkhususkan sesuatu yang umum, dan dalam hal ini ayah berbeda dengan manusia lainnya.

---

[7] Kitab ini adalah salah satu buku induk dalam madzhab Ahmad. Akan tetapi belum ada ulama yang mentahqiq hadits-haditsnya dan menjelaskan perkataan-perkataan yang terdapat di dalamnya dengan uraian yang rinci. Meski demikian, kami berusaha melakukannya dalam catatan pinggir kitab yang ada pada kami.

Hukum: Asy-Syafi'i ﷺ mengatakan, "Seorang ayah tidak boleh dibunuh apabila membunuh anaknya, karena ini sudah menjadi *ijma'*. Dan baik pelakunya ibu maupun ayah, keduanya sama-sama tidak dihukum *had*."

Penjelasannya adalah, bahwa apabila ayah membunuh anaknya, maka dia tidak wajib dihukum *qishash*. Pendapat ini dinyatakan oleh Umar dan Ibnu Abbas dari golongan sahabat. Sedangkan dari kalangan pakar fikih yang berpendapat seperti ini adalah Rabi'ah, Al Auza'i, Abu Hanifah, Ahmad dan Ishaq. Akan tetapi menurut Ibnu Nafi', Ibnu Abdil Hakam dan Ibnul Mundzir, dia harus dihukum mati berdasarkan *zhahir* ayat Al Qur`an dan hadits-hadits yang mewajibkan *qishash*. Alasan lainnya adalah, bahwa, keduanya sama-sama merdeka dan muslim yang termasuk golongan yang boleh dihukum *qishash*, sehingga masing-masing dari keduanya harus dihukum mati apabila membunuh yang lainnya, seperti dua orang asing.

Malik berkata, "Apabila sang pelaku melemparinya dengan pedang hingga membuatnya tewas, maka dia tidak dihukum mati, karena bisa jadi tujuannya adalah untuk mendidiknya. Sedangkan apabila dia menyuruhnya berbaring, lalu menyembelihnya maka dia harus dihukum mati."

Yang menjadi dalil kami adalah hadits riwayat Umar dan Ibnu Abbas ﷺ bahwa Nabi ﷺ bersabda,

لاَيُقَادُ وَالِدٌ بِوَلَدِهِ.

"*Ayah tidak dihukum qishash apabila membunuh anaknya.*" Disamping itu, setiap orang yang tidak dihukum mati apabila melemparkan pedang kepada anaknya maka dia juga tidak

dihukum mati jika membaringkan dan menyembelihnya, seperti orang Islam yang menyembelih orang kafir.

Apabila dikatakan, "Apa arti perkataan Asy-Syafi'i bahwa perkara itu merupakan *ijma'*," sementara Malik menyelisihinya? Perkataan ini memiliki dua penafsiran;

Penafsiran Pertama adalah bahwa maksudnya adalah ijma' sahabat, karena ada riwayat dari Umar dan Ibnu Abbas berkenaan dengan hal ini dan tidak ada seorang sahabat pun yang menyelisihinya.

Penafsiran Kedua adalah bahwa yang dimaksud adalah dia melemparnya dengan pedang, maka ini merupakan *ijma'*. Dan seorang ibu atau salah satu nenek baik dari pihak ibu atau ayah juga tidak dihukum *qishash* (jika membunuh anaknya); begitu pula kakek dari pihak ayah dan ibu dan seterusnya ke bawah.

Ath-Thabari berkata, "Pengarang *At-Talkhish* menyebut pendapat lain, yaitu bahwa selain ayah seperti ibu dan kakek dihukum mati apabila dia membunuh sang anak."

Para ulama madzhab kami mengatakan, "Pendapat ini tidak di-*nash* oleh Asy-Syafi'i. Kemungkinan dia mengqiyaskan dengan penarikan hibah, karena dalam hal ini ada dua pendapat ulama Khurasan." Adapun yang menjadi dalilnya adalah hadits, لاَيُقَادُ وَالِدٌ بِوَلَدِهِ "*Ayah tidak dihukum mati apabila membunuh anaknya.*" Dan kalimat 'Ayah' itu berlaku untuk semuanya. Alasan lainnya adalah, bahwa itu adalah hukum yang berkaitan dengan status orang tua, sehingga mereka juga berserikat dengan ayat, seperti memerdekakan yang berkaitan dengan kepemilikan dan wajibnya memberi nafkah.

Cabang: Apabila dua laki-laki mengklaim nasab anak temuan tetapi masing-masing dari keduanya tidak memiliki bukti, maka anak tersebut harus dibawa kepada ahli pembaca garis keturunan. Apabila kedua lelaki itu membunuh sang anak sebelum nasabnya dinisbatkan kepada salah satunya, maka tidak wajib menjatuhkan hukuman *qishash* kepada salah satunya, karena masing-masing dari keduanya itu bisa saja menjadi ayahnya. Apabila keduanya mencabut pengakuannya berkenaan dengan nasab anak tersebut, maka nasabnya itu tidak gugur dari salah satunya, karena arti mengakui nasab adalah, adanya kemungkinan benarnya orang yang mengaku tersebut, sehingga tidak boleh digugurkan dengan pencabutan pengakuan.

Apabila salah satunya mencabut pengakuannya, sementara yang satunya lagi memiliki bukti akan pengakuannya, maka gugurlah nasab anak tersebut dari orang yang menarik pengakuan-nya dan dia menjadi milik orang yang satunya lagi; karena penarikan orang yang mencabut pengakuannya itu tidak menggugurkan nasab anak tersebut dari orang yang tidak mencabut pengakuannya. Dimana hukuman *qishash* itu gugur dari orang yang nasabnya dinisbatkan kepada anak tersebut, tetapi dia wajib diterapkan pada orang yang menarik pengakuannya, karena dia berserikat dengan sang ayah (dari anak tersebut), sementara sang ayah tidak wajib dihukum *qishash*. Juga, dalam kasus ini sang ayah wajib memberi separuh *diyat* kepada ahli waris korban.

Apabila seorang laki-laki menikahi seorang perempuan yang sedang menjalani *iddah* dari laki-laki lain lalu dia menyetubuhinya karena dia tidak tahu keharaman menyetubuhinya (pada masa *iddah*), kemudian perempuan tersebut melahirkan anak yang ada kemungkinan berasal dari salah satu dari keduanya,

lalu kedua orang lelaki itu membunuh sang anak sebelum nasab anak tersebut dinisbatkan kepada salah satunya, maka tidak wajib diterapkan *qishash* kepada salah satu dari dua lelaki tersebut, karena bisa jadi salah satunya adalah ayah dari anak itu.

Apabila keduanya mencabut pengakuannya, maka hal tersebut tidak diterima. Sedangkan apabila salah satunya mencabutnya sementara yang satunya lagi mendatangkan bukti, maka nasab anak tersebut tidak gugur dari orang yang mencabutnya dan dia tidak wajib dihukum *qishash*. Ini berbeda dengan kasus sebelumnya, karena dalam kasus ini status ayah telah berlaku dengan adanya pengakuan sehingga penarikannya diterima apabila yang lainnya mendatangkan bukti. Sementara dalam kasus yang sebelumnya, status ayah hanya berlaku berdasarkan hubungan dengan istri, sehingga tidak gugur dengan adanya penarikan pengakuan.

Cabang: Apabila seorang laki-laki membunuh istrinya dan dia memiliki anak darinya, maka dia tidak wajib dihukum *qishash*, karena jika dia tidak dihukum *qishash* dengan membunuh sang anak, maka dia juga tidak dihukum *qishash* saat mendapat warisan dari sang ibu.

Apabila si perempuan memiliki dua anak, dimana yang pertama berasal dari suami yang membunuhnya, sementara yang kedua berasal dari suami lain, maka sang suami tersebut tidak wajib dihukum *qishash*, karena *qishash* itu berserikat di antara dua orang, sementara anak itu tidak menjadikan ayahnya dihukum *qishash* jika membunuhnya. Apabila haknya berupa *qishash* itu gugur, maka hak sekutunya pun juga gugur, sebagaimana jika

qishash itu berlaku pada dua laki-laki, lalu salah satunya dimaafkan.

Masalah: Tentang perkataan, "Seorang anak (laki-laki) dihukum mati apabila membunuh ayahnya," penjelasannya adalah bahwa seorang anak dihukum mati jika membunuh ayahnya, karena ayah lebih sempurna darinya, sehingga sang anak dihukum mati apabila membunuhnya, sebagaimana orang kafir dihukum mati jika membunuh orang Islam, budak dihukum mati jika membunuh orang merdeka, perempuan dihukum mati jika membunuh laki-laki, hal ini merupakan *ijma'* ulama.

Apabila ada seorang laki-laki yang memiliki istri yang keduanya saling mewarisi satu sama lain dan keduanya memiliki dua anak laki-laki, lalu salah satu anak tersebut membunuh ayahnya secara sengaja, kemudian anak yang satunya lagi membunuh ibunya secara sengaja, maka *qishash* wajib diterapkan pada anak yang membunuh ibunya dan dia gugur dari anak yang membunuh ayahnya, karena ketika anak membunuh ayahnya, maka dia tidak mendapat warisan darinya dan hanya istri yang mendapat warisan seperdelapan dan si pembunuh ibu mendapat sisanya. Dimana dalam hal ini, keduanya sama-sama bisa menuntut *qishash* kepadanya. Apabila anak yang lain membunuh ibu, maka dia tidak mendapat warisan darinya. Yang mendapat warisan adalah pembunuh sang ayah tersebut. Sang ibu memiliki hak atas seperdelapan *diyat* dan kewajiban tersebut berpindah kepada si pembunuh ayah. Apabila dia memiliki sebagian hak *qishash,* maka gugurlah hak tersebut darinya, karena *qishash* tidak bisa dibagi dua sehingga gugurlah semuanya. Dengan demikian, maka pembunuh ayah dapat menghukum *qishash* pembunuh ibu,

karena tidak ada ahli waris selain dia. Kemudian pembunuh ibu bisa menuntut tujuh perdelapan *diyat* sang ayah. Apabila pembunuh ayah memaafkan pembunuh ibu, maka yang dimaafkan itu wajib membayar *diyat* ibu. Lalu apakah harta yang sama dengan lainnya gugur dari masing-masing? Dalam hal ini, ada empat pendapat berkenaan dengan penuntutan *qishash.* Apabila kami katakan gugur, maka yang tersisa pada pembunuh ayah adalah tiga perdelapan *diyat* sang ayah. Sedangkan apabila kami katakan, tidak gugur, maka masing-masing dari keduanya memberi kewajibannya kepada pihak yang lain, meskipun si pembunuh ayah itu menuntut si pembunuh ibu. Apabila si pembunuh ibu itu memiliki ahli waris selain si pembunuh ayah, maka mereka bisa menuntut tujuh per delapan *diyat* ayah kepadanya. Sedangkan apabila tidak ada ahli waris selain dia, maka apakah dia menjadi ahli warisnya? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i tentang pembunuh yang dihukum *qishash*, lantas apakah dia mendapat warisan? Yang benar adalah bahwa dia tidak mendapat warisan. Sedangkan jika sang istri tidak mendapat warisan dari suami; apabila dia telah bercerai dengannya atau tidak bercerai, lalu salah satu dari kedua anaknya tersebut melukai ayahnya, sementara yang satunya lagi melukai ibunya, lalu roh keduanya itu melayang pada saat yang bersamaan, maka masing-masing dari keduanya itu tidak mewarisi orang yang dibunuhnya, dimana yang mewarisi adalah anak yang lainnya. Ulama madzhab kami berselisih pendapat, apakah ada hukuman *qishash* dalam kasus ini?

Menurut mayoritas mereka, masing-masing dari keduanya wajib dihukum *qishash*, karena masing-masing dari keduanya itu mewarisi orang yang dibunuh saudaranya, sehingga harus ada *qishash.* Berdasarkan hal ini, apabila si pembunuh ayah

membunuhnya pertama kali, maka dia dihukum *qishash* oleh si pembunuh ibu. Apabila si pembunuh ayah itu memiliki ahli waris selain si pembunuh ibu, maka dia dihukum *qishash* oleh si pembunuh ibu. Sedangkan jika dia tidak memiliki ahli waris selain si pembunuh ibu; apabila kami katakan, bahwa pembunuhan yang dihukum mati itu tidak menghalangi warisan, maka dia mendapat warisan lalu gugur. Sementara apabila kami katakan, bahwa pembunuhan yang dihukum *qishash* itu menghalangi warisan, maka *qishash* beralih kepada *ashabah* yang ada setelah dia. Apabila tidak ada *Ashabah*, maka yang menjalankan hukuman *qishash* itu adalah penguasa setempat.

Apabila keduanya membunuh kedua orang tuanya dalam satu kondisi atau melukai keduanya, lalu roh keduanya melayang dalam kondisi yang bersamaan (meninggal dunia), maka *qishash* berlaku untuk masing-masing dari keduanya. Akan tetapi, tidak ada yang boleh mendahului, dan jika kemudian terjadi pertengkaran di antara mereka, maka harus diundi siapa yang lebih dahulu melakukannya. Apabila telah keluar undian untuk salah satunya maka dialah yang diqishash pertama kali. Apabila salah satunya langsung melakukan *qishash* terhadap yang lainnya tanpa diundi terlebih dahulu, maka dia telah menjalankan haknya, dan bagi ahli waris orang yang wafat bisa membunuh anak yang membunuh tersebut. Apabila yang dihukum *qishash* adalah ahli warisnya, apakah dia mendapat warisan darinya? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Pendapat yang benar adalah bahwa dia tidak mendapat warisan.

Ibnu Al-Labban berkata, "*Qishash* tidak berlaku dalam kasus ini, karena masing-masing dari keduanya tidak memiliki jalan untuk menghukum *qishash* yang lainnya. Apabila salah satunya

mulai meng-*qishash* saudaranya, maka batallah hak tuntutan *qishash* tersebut, karena haknya beralih kepada ahli warisnya; apabila dia mau maka dia bisa membunuhnya, dan apabila mau dia juga bisa meninggalkannya."

Sedangkan berkenaan dengan undian, maka itu tidak digunakan untuk menerapkan hukuman *qishash*. Berdasarkan hal ini, pembunuh ayah wajib membayar *diyat* ibu kepada pembunuh ayah.

Ibnu Al-Labban berkata, "Apabila salah satu dari dua pembunuhnya mati sebelum kasusnya diadukan kepada hakim, maka ahli waris si mayit boleh membunuh yang lainnya (yang membunuh), kemudian yang lainnya atau ahli warisnya itu menuntut harta peninggalan si mayit dengan *diyat* orang yang dibunuh orang yang meninggal tersebut, yaitu salah satu dari kedua orang tua. Dalam perkara ini, tidak boleh dikatakan, bahwa *qishash*-nya gugur lalu menjadi wajib, karena hal tersebut tidak berlaku; bukan karena tidak wajib, akan tetapi karena sulit untuk melaksanakannya. Apabila bisa dilaksanakan, maka hukumnya itu berlaku. Pendapat pertama adalah yang masyhur."

Telah kita ketahui, bahwa syariat Islam yang mulia memberi kuasa kepada wali (keluarga) korban untuk menuntut haknya (*qishash*) atau memaafkan (membatalkan) *qishash* dengan diganti *diyat* atau memaafkan keduanya. Maraknya kriminalitas di Mesir terutama di Ash-Sha'id adalah disebabkan karena hukum yang berlaku melakukan hal yang prinsipil ini yang bisa mewujudkan keamanan dan ketentraman. Kecenderungan seseorang kepada orang yang memutuskan perkara dengan hukum Allah membuatnya menerima segala hukum yang ditetapkan. Bahkan

hal ini bisa melahirkan toleransi dan saling memaafkan di antara mereka, Allah ﷻ berfirman,

فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ

"*Maka barangsiapa yang mendapat suatu pema'afan dari saudaranya, hendaklah (yang mema'afkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi ma'af) membayar (diat) kepada yang memberi ma'af dengan cara yang baik (pula).*" (Qs. Al Baqarah [2]: 178).

Dengan adanya penerapan hukum Islam, maka dendam dan kedengkian yang bisa menimbulkan balas dendam itu akan hilang. Hal ini telah diingkatkan oleh konsultan Ahmad Muwafi, seorang mantan jaksa dalam bukunya "Perbandingan Antara Syariat Islam dengan Hukum Positif." Tidak diragukan lagi, bahwa perasaan keluarga korban sangat berpengaruh terhadap redanya amarah dan hilangnya keinginan membalas dendam.

Syariat Islam sangat memperhatikan urusan darah agar tidak tertumpah sia-sia, karena jika ini diperhatikan, maka akan menimbulkan kecintaan di antara sesama manusia dan dapat menghilangkan perselisihan dan permusuhan,

وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾

"*Dan (hukum) siapakah yang lebih baik daripada (hukum) Allah bagi orang-orang yang yakin ?*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 50).

Cabang: Apabila ada empat saudara laki-laki yang saling mewarisi satu sama lain lalu yang paling tua membunuh adiknya, kemudian yang ketiga membunuh adiknya, maka *qishash* wajib diterapkan pada saudara ketiga, sementara bagi saudara tua wajib membayar separuh *diyat,* karena ketika saudara tua membunuh saudara yang kedua, maka dia wajib dihukum *qishash* lantaran saudara yang ketiga dan yang keempat. Ketika saudara ketiga membunuh saudara keempat, maka dia wajib dihukum *qishash* dan *qishash* itu gugur dari saudara tua, karena dia mewarisi sebagian darah dirinya (hukuman) dari saudara keempat, sehingga *qishash* gugur darinya, kemudian dia wajib memberikan separuh *diyat* saudara kedua kepada saudara ketiga.

Apabila seorang laki-laki membunuh putra saudara laki-lakinya dan ayahnya mewarisi korban yang tewas, lalu ayah dari korban yang tewas mati tanpa meninggalkan ahli waris selain si pembunuh, maka pembunuh itulah yang mewarisinya dan *qishash* gugur darinya, karena dia memiliki seluruh harta yang dimiliki ayah korban yang tewas, sehingga dia seperti memiliki darah dirinya sendiri yang menyebabkan hukuman *qishash* itu gugur darinya.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Kelompok (beberapa orang) dihukum mati apabila membunuh satu orang saat mereka bersekutu dalam membunuhnya. Yaitu masing-masing dari mereka melakukan tindakan kriminal yang seandainya masing-masing melakukannya sendiri-sendiri dan korban meninggal dunia, maka tindakan pembunuhan disandarkan kepadanya dan dia wajib dihukum *qishash* atas perbuatan tersebut. Dalilnya adalah *atsar* riwayat Sa'id bin Al Musayyib, bahwa

Umar bin Al Khaththab ﷺ menghukum mati tujuh orang penduduk Shan'a yang membunuh seorang laki-laki. Dia berkata, "Seandainya penduduk Shan'a bekerjasama dalam membunuhnya, pasti aku akan membunuh mereka semua." Alasan lainnya adalah, bahwa apabila kita tidak menerapkan hukuman *qishash* pada mereka maka kerjasama akan dijadikan alat untuk menggugurkan *qishash* dan menumpahkan darah.

Apabila kelompok (sekumpulan orang) bekerjasama dalam melakukan pembunuhan dimana sebagiannya melakukannya dengan sengaja dan sebagian lainnya melakukannya tidak sengaja, maka tidak wajib diterapkan *qishash* atas salah seorang dari mereka, karena tidak terbukti pembunuhan secara sengaja, sehingga tidak wajib diterapkan hukuman *qishash*.

Apabila ayah dan orang lain bekerjasama dalam membunuh anaknya, maka *qishash* wajib diterapkan pada orang lain tersebut, karena kerjasama ayah tidak merubah sifat sengaja dalam pembunuhan, sehingga tidak menggugurkan hukuman *qishash* dari sekutunya, seperti kerjasama selain ayah.

Apabila anak kecil dan orang dewasa bekerjasama dalam kasus pembunuhan; apabila kami katakan, bahwa apabila si anak melakukannya dengan sengaja tetapi tersalah, maka *qishash* tidak wajib diterapkan atas orang *baligh*, karena sekutunya salah (tidak sengaja membunuh dengan alat yang mematikan). Namun jika kami katakan, bahwa dia melakukannya dengan

sengaja, maka orang yang *baligh* wajib dihukum *qishash*, karena sekutunya sengaja. Jadi, dia seperti sekutu ayahnya.

Apabila seorang laki-laki melukai dirinya sendiri dan dilukai orang lain, atau dilukai binatang buas dan dilukai orang lain, lalu dia mati, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Orang yang melukai wajib dihukum *qishash*, karena dia telah bersekutu dalam pembunuhan secara sengaja, sehingga wajib dihukum *qishash*, seperti sekutu ayah.

Pendapat Kedua: Dia tidak wajib dihukum *qishash*, karena apabila hukuman *qishash* itu tidak wajib diterapkan pada sekutu orang yang melakukannya secara tersalah dan tindak pidananya dijamin, maka tentunya hukuman *qishash* itu lebih tidak wajib lagi bagi sekutu orang yang melukai dirinya sendiri dan binatang buas, sedang tindak kejahatan keduanya itu tidak dijamin.

Apabila seseorang dilukai orang lain, lalu ada orang lain lagi yang melukainya seratus kali (hingga memiliki luka seratus), maka wajib dijatuhkan *qishash* atas keduanya, karena luka tersebut menjalar dalam tubuh. Bahkan seseorang bisa mati hanya dengan satu luka dan tidak mati dengan beberapa luka, sehingga tidak bisa menyandarkan pembunuhan pada satu orang saja. Selain itu, *qishash* tidak bisa digugurkan, sehingga hukumnya wajib diterapkan atas semuanya.

Apabila salah satu dari kedua pelaku memotong tangannya, sementara yang lain memenggal lehernya atau menggorok tenggorokannya atau merobek perutnya dan mengeluarkan ususnya, lalu ada orang lain yang memenggal lehernya, maka yang membunuh adalah orang pertama, karena setelah tindakan kriminalnya korban tidak lagi hidup secara pasti dan hanya bergerak-gerak saja seperti gerakan orang yang telah disembelih. Oleh karena itu, perkataannya gugur baik dalam pengakuan, wasiat, Islam dan tobat.

Sedangkan apabila seseorang melukainya hingga menusuk perut, tetapi nyawanya masih ada, lalu orang kedua membunuhnya, maka yang membunuh adalah orang kedua, karena hukum kehidupan masih ada. Oleh karena itu, Umar ﷺ berwasiat setelah minum susu dan lukanya hilang sudah tidak ada harapan lagi, kemudian wasiatnya dilaksanakan dan statusnya seperti orang sakit yang tidak ada harapan lagi (untuk sembuh) dan kemudian wafat.

Apabila seseorang dilukai orang lain, lalu lukanya diobati dengan racun yang tidak ganas tetapi secara umum bisa mematikan, atau lukanya dijahit pada daging hidup karena takut membengkak lalu dipotong, maka berkenaan dengan wajibnya hukuman mati terhadap pelakunya, ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Sebagian ulama madzhab kami juga yang mengatakan bahwa ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Dia wajib dihukum mati.

Pendapat Kedua: Tidak wajib dihukum mati, karena yang bersekutu dalam pembunuhan adalah orang yang tidak dijamin, sehingga berkenaan dengan hukum mati pelaku tersebut, ada dua pendapat, seperti orang melukai yang dibantu orang yang dilukai atau binatang buas.

Ada pula yang mengatakan, bahwa dia tidak wajib dihukum mati menurut satu pendapat. Karena orang yang dilukai disini tidak bermaksud melakukan kejahatan, tetapi hanya bermaksud mengobati, sehingga perbuatannya tergolong sengaja tetapi tersalah (tidak sengaja) sehingga sekutunya tidak wajib dihukum mati. Sedangkan orang yang terluka dalam kasus sebelumnya dan binatang buasnya sama-sama sengaja melakukan tindak kejahatan, sehingga wajib menghukum mati sekutu keduanya.

Apabila di atas kepala seseorang ada bisul lalu dipotong oleh walinya atau dilukai oleh orang lain, kemudian si walinya mengobatinya dengan racun yang tidak ganas atau menjahitnya dengan daging tambahan lalu korban tersebut tewas, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Sang wali wajib dihukum *qishash*, karena dia telah melukai dengan luka yang mengkhawatirkan, seperti halnya apabila itu dilakukan oleh selain wali.

Pendapat Kedua: Dia tidak wajib dihukum *qishash*, karena tidak sengaja melakukan kejahatan tetapi hanya sekedar mengobati. Apabila kami katakan,

bahwa dia wajib dihukum *qishash,* maka yang wajib dihukum adalah orang yang melukai, karena keduanya sama-sama bersekutu dalam pembunuhan. Sedangkan apabila kami katakan, bahwa dia tidak wajib dihukum *qishash,* maka orang yang melukai itu tidak wajib dihukum *qishash,* karena orang yang bersekutu dengannya itu melakukan hal tersebut dengan sengaja, tetapi tersalah (tidak sengaja).

Penjelasan: Penjelasan Redaksional:

Dalam pasal ini ada beberapa bahasa. *Hisywah* atau *Husywah* adalah usus. *Hulqum* adalah tenggorokan yaitu tempat masuknya makanan dan minuman. *Sil'ah* adalah bisul yang sebesar kacang atau lebih dari itu. Sedangkan *Sal'ah* (dengan fathah) adalah luka. *Ja'ifah* adalah luka tusukan yang sampai ke perut. Dalam sebuah hadits disebutkan, "Untuk luka yang masuk ke dalam perut *diyat*-nya adalah sepertiga."

Hukum: Suatu kelompok dihukum mati apabila membunuh satu orang. Yaitu apabila masing-masing dari mereka melakukan tindakan kriminal seandainya itu dilakukan sendiri-sendiri (tanpa bersama-sama), maka orang yang diserang itu akan mati. Dalam kasus ini, pelakunya harus dihukum *qishash.* Pendapat ini dinyatakan oleh para sahabat seperti Umar, Ali, Ibnu Abbas dan Al Mughirah bin Syu'bah. Sedangkan dari kalangan tabi'in yang berpendapat seperti ini adalah Ibnu Al Musayyib, Atha', Al Hasan dan Abu Salamah. Sementara dari kalangan fuqaha adalah Al Auza'i, Ats-Tsauri, Malik, Ahmad, Abu Hanifah,

Ishaq dan Abu Tsaur. Muhammad bin Al Hasan berkata, "Ini bukanlah *qiyas*; kami hanya menyatakannya berdasarkan *atsar* dan *Sunnah*."

Sedangkan menurut Ibnu Az-Zubair, Mu'adz bin Jabal, Az-Zuhri dan Ibnu Sirin, kelompok tidak dibunuh apabila membunuh satu orang. Dalam kasus ini keluarga korban (wali) boleh memilih salah seorang dari mereka untuk dibunuh lalu orang-orang lainnya membayar *diyat*.

Rabi'ah dan Daud berkata, "*Qishash*-nya gugur." Pendapat ini dinyatakan oleh Habib bin Abi Tsabit, Abdul Malik dan Ibnu Al Mundzir. Ibnu Abi Musa juga meriwayatkan pendapat ini dari Ibnu Abbas.

Sedangkan alasan Ibnu Az-Zubair dan orang-orang yang sependapat dengannya adalah, bahwa masing-masing dari mereka sekufu`, sehingga tidak perlu di-*qishash* beramai-ramai, sebagaimana beragam *diyat* tidak wajib untuk satu korban pembunuhan. Disamping itu, Allah ﷻ berfirman, ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ "*Orang merdeka dengan orang merdeka*," (Qs. Al Baqarah [2]: 178) dan firman-Nya, وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ "*Dan kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At-Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 45).

Ini menunjukkan, bahwa satu jiwa tidak dibalas dengan lebih dari satu jiwa. Disamping itu, perbedaan dalam sifat menghalangi hal tersebut, dengan alasan bahwa orang merdeka itu tidak dihukum mati apabila membunuh budak. Dan dalam hal ini perbedaan dalam jumlah lebih utama. Ibnu Al Mundzir berkata,

"Tidak ada hujjah bagi orang yang mewajibkan hukuman mati bagi kelompok yang membunuh satu orang."

Sedangkan dalil kami adalah firman Allah ﷻ, وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ "*Dan dalam qishash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 179). Allah ﷻ mewajibkan *qishash* untuk menjamin kelangsungan hidup. Sebab, apabila seseorang tahu, bahwa apabila dia membunuh orang lain, maka dia akan dibunuh, sehingga dengan ini dia tidak akan melakukan pembunuhan. Apabila kami katakan, bahwa sekelompok orang tidak dihukum mati apabila membunuh satu orang, maka kerjasama dalam pembunuhan itu akan menggugurkan *qishash* dan gugurlah arti ini.

Dalil lainnya adalah firman Allah ﷻ,

وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا

"*Dan barangsiapa dibunuh secara zhalim, maka sesungguhnya kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya.*" (Qs. Al Isra` [17]: 33).

Yang dimaksud kekuasaan disini, adalah *qishash*, tanpa membedakan apakah yang membunuh itu satu orang atau kelompok.

Diriwayatkan, bahwa Nabi ﷺ bersabda,

ثُمَّ أَنْتُمْ يَا خُزَاعَةَ قَدْ قُلْتُمْ هَذَا الْقَتِيْلَ مِنْ هُذَيْلٍ، وَأَنَا وَاللهِ عَاقِلُهُ، فَمَنْ قَتَلَ بَعْدَهُ قَتِيْلاً فَأَهْلُهُ بَيْنَ خَيْرَتَيْنِ: إِنْ أَحَبُّوْا قَتَلُوْا وَإِنْ أَحَبُّوْا أَخَذُوْا الدِّيَةَ.

"*Kemudian kalian wahai Khuza'ah, kalian telah membunuh orang Hudzail ini, sedang aku, demi Allah, aku adalah Aqilahnya. Maka barangsiapa yang setelah ini membunuh orang lain, maka keluarga korban boleh memilih dua hal. Apabila mereka mau, maka mereka bisa melaksanakan hukuman mati, dan jika mereka mau, mereka bisa mengambil diyat.*"

Malik meriwayatkan dalam *Al Muwaththa'*, bahwa Umar ﷺ membunuh (menghukum mati) tujuh orang penduduk Shan'a yang membunuh seorang laki-laki. Dia berkata, "Seandainya seluruh penduduk Shan'a` itu bekerjasama untuk membunuhnya, pasti aku akan membunuh mereka semua."

Pengambilan dalil dari kalimat, "Maka barangsiapa (siapa saja)" yaitu kalimat ini berlaku untuk kelompok dan personal (satu orang).

Cabang: Apabila dua orang bekerjasama dalam membunuh seseorang dan salah satunya wajib dihukum *qishash* seandainya dia melakukannya sendirian, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila gugurnya hukuman *qishash* itu dari salah satunya karena suatu sebab dalam perbuatannya, misalnya salah satu pelaku itu melakukannya secara tidak sengaja, sementara yang satunya lagi melakukannya secara sengaja, maka tidak wajib

menjatuhkan hukuman *qishash* pada salah satu dari keduanya. Pendapat ini dinyatakan oleh Abu Hanifah dan Ahmad. Sementara menurut Malik, *qishash* itu wajib diterapkan pada orang yang sengaja melakukan pembunuhan itu.

Yang menjadi dalil kami adalah, bahwa nyawa itu tidak keluar karena kesengajaan dua orang, sehingga tidak wajib menjatuhkan *qishash* pada keduanya, sebagaimana jika ada seseorang yang melukai secara tidak sengaja, lalu orang yang dilukainya itu meninggal dunia.

Apabila anak kecil dan orang gila bekerjasama melakukan tindakan kriminal dengan sengaja, maka yang berlaku adalah kesengajaan keduanya. Dalam hal ini, ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Kesengajaan keduanya sama seperti tidak sengaja. Pendapat ini dinyatakan oleh Malik dan Abu Hanifah, ini berdasarkan sabda Nabi ﷺ,

رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ، عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَبْلُغَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَفِيقَ.

"Pena itu (catatan amal perbuatan) diangkat dari tiga orang: dari anak kecil sampai dia baligh, dari orang tidur sampai dia bangun, dan dari orang gila sampai dia sembuh."

Dalam hadits di atas, Nabi ﷺ mengabarkan, bahwa pena diangkat dari keduanya (anak kecil dan orang gila). Ini menunjukkan, bahwa kesengajaan keduanya sama dengan tidak sengaja. Disamping itu, apabila kesengajaan keduanya itu dihukumi sengaja, maka keduanya wajib dihukum *qishash*.

Berdasarkan hal ini, maka tidak wajib menjatuhkan *qishash* pada orang yang bekerjasama dengan keduanya dalam tindakan kejahatan. Hukuman *qishash* gugur dari keduanya lantaran adanya sebab yang berkaitan dengan diri keduanya, seperti sekutu ayah. Selain itu, apabila anak kecil makan dengan sengaja saat berpuasa, maka puasanya itu batal. Seandainya kesengajaannya itu tidak berakibat hukum, maka tentu puasanya tidak batal. Demikianlah yang dinyatakan oleh Syaikh Abu Hamid dan Ibnu Ash-Shabbagh.

Al Mas'udi berkata, "Orang gila yang tidak *mumayyiz* dan anak kecil yang tidak berakal, jika tindakan keduanya itu dilakukan dengan sengaja, maka itu dianggap tidak sengaja. Demikianlah menurut satu pendapat Asy-Syafi'i. Oleh sebab itu sekutu keduanya tidak wajib dihukum *qishash.*"

Apabila yang bersekutu dengannya adalah orang yang tidak diberi jaminan, misalnya seseorang melukai dirinya sendiri lalu dia dilukai orang lain, atau dia dilukai binatang buas dan dilukai orang lain, atau tangannya dipotong karena *qishash* atau pencurian lalu dia dilukai orang lain dan kemudian meninggal dunia, maka apakah *qishash* wajib diterapkan pada sekutu yang diberi jaminan? Dalam hal ini, ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Dia wajib dihukum *qishash*, karena dia bersekutu dalam pembunuhan secara sengaja, seperti sekutu ayah.

Pendapat Kedua: Dia tidak wajib dihukum *qishash* apabila bersekutu dengan orang yang tidak diberi jaminan sejak awal.

Cabang: Apabila seseorang dilukai orang lain dengan luka yang membuatnya meninggal dunia secara sengaja, lalu dia mengobati sendiri lukanya dengan racun dan kemudian tewas,

maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila racunnya itu ganas yang dapat membuatnya mati seketika, maka orang yang melukai tidak wajib dihukum *qishash*, karena orang yang terluka tersebut mengobati lukanya sendiri dengan racun, sehingga hukumnya seperti orang yang dilukai orang lain lalu dia menyembelih dirinya sendiri. Sedangkan jika racunnya itu terkadang mematikan dan terkadang tidak mematikan, sementara secara umum racun itu tidak mematikan, maka orang yang melukai itu tidak wajib dihukum *qishash*, karena orang tersebut itu meninggal dunai karena dua perbuatan, dimana yang pertama sengaja tetapi tersalah, sehingga hukumnya seperti orang yang bekerjasama dengan orang yang melakukan sesuatu dengan sengaja tetapi tersalah.

Apabila racunnya terkadang mematikan dan terkadang tidak mematikan, sementara secara umum racun itu mematikan, misalnya luka tersebut dibubuhi potassium, lantas apakah *qishash* itu wajib diterapkan pada orang yang melukai? Dalam hal ini ulama madzhab kami berselisih pendapat. Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i. Alasannya adalah, karena dia sengaja bekerjasama melakukan tindak kejahatan dan tidak wajib bertanggung jawab, sehingga hukumnya seperti orang yang melukai dirinya sendiri lalu dia dilukai orang lain, atau dia dilukai oleh binatang buas lalu dilukai orang lain.

Di antara ulama madzhab kami lainnya juga ada yang mengatakan, bahwa dia tidak wajib dihukum *qishash*, menurut satu pendapat yang disepakati ulama; karena dia tidak sengaja melakukan tindak pidana terhadap dirinya sendiri dan hanya sekedar mengobati, sehingga tindakannya dianggap perbuatan

yang sengaja tetapi tersalah. Berbeda dengan sekutu binatang buas dan sekutu orang yang melukai dirinya sendiri yang sengaja melakukan perbuatan tersebut.

Cabang: Apabila seseorang dilukai orang lain, lalu luka tersebut dijahit kemudian dia meninggal dunia, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila yang dijahit itu adalah daging mati, seperti daging yang dipotong pedang, maka hukuman *qishash* berlaku bagi orang yang melukainya, karena tidak ada penularan pada daging mati yang dijahit. Sedangkan apabila yang dijahit adalah daging hidup, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila yang menjahit itu adalah orang yang terluka atau dijahit orang lain dengan perintahnya, apakah hukuman *qishash* itu wajib bagi orang yang melukai? Dalam hal ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i, sebagaimana yang kami katakan dalam kasus ketika seseorang mengobati lukanya dengan racun yang terkadang mematikan dan terkadang racun itu tidak mematikan, tetapi biasanya racun itu memang mematikan.

Apabila lukanya dijahit orang lain tanpa seizinnya atau dia memaksa untuk melakukannya, maka *qishash* wajib dijatuhkan pada orang yang melukai dan orang yang menjahit luka tersebut, karena keduanya orang itu sama-sama membunuhnya. Apabila yang menjahit luka tersebut adalah penguasa dengan cara dipaksa; apabila sang penguasa setempat tidak memiliki kekuasaan atas pelaku tersebut, maka dia seperti rakyat biasa, sehingga wajib dihukum *qishash* bersama orang yang melukai. Sedangkan jika penguasa itu memiliki kekuasaan terhadap orang yang dilukai, misalnya orang yang dilukai masih kecil atau gila, atau yang menjahit luka tersebut dari kalangan keluarganya selain penguasa,

atau di atas kepalanya ada bisul, lalu bisul tersebut dipotong oleh walinya (keluarganya) dan kemudian dia meninggal dunia, maka apakah orang tersebut wajib dihukum *qishash?* Dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia wajib dihukum *qishash*, karena dia telah melukai dengan luka yang mengkhawatirkan. Berdasarkan hal ini, maka sekutunya yaitu orang yang melukai juga wajib dihukum *qishash*.

Pendapat Kedua: Dia tidak wajib dihukum *qishash*, karena tidak sengaja melakukan tindak kejahatan tersebut, tetapi hanya sekedar mengobati, sehingga perbuatannya itu dianggap sengaja tetapi tersalah. Berdasarkan hal ini, maka dia atau sekutunya tidak wajib dihukum *qishash*. Kemudian masing-masing dari keduanya itu wajib membayar separuh *diyat mughallazhah*. Lalu apakah yang wajib dibayar penguasa harus menggunakan hartanya atau menggunakan dana dari Baitul Maal? Dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i yang akan diuraikan nanti.

Cabang: Apabila seorang laki-laki melukai orang lain lalu dia dilukai lagi oleh orang lain sebanyak seratus kali lalu dia tewas, maka keduanya sama-sama bersekutu dalam pembunuhan tersebut, sehingga harus dihukum *qishash*, karena bisa jadi dia tewas karena satu luka dan bisa pula tewas karena seratus luka. Apabila sama-sama ada kemungkinan, maka secara *zhahir* korban tersebut tewas karena perbuatan keduanya, sehingga keduanya dianggap telah membunuhnya dan wajib dihukum *qishash*.

Apabila korban memaafkan keduanya, maka keduanya harus membayar separuh *diyat*. Dimana *diyat* itu tidak gugur

sesuai jumlah luka, sebagaimana yang kami katakan berkenaan dengan eksekutor (algojo) yang menambah hukuman deranya sesuai yang diperintahkan kepadanya, ini menurut satu dari dua pendapat Asy-Syafi'i, karena cemeti itu sama antara yang satu dengan lainnya, sementara luka-luka itu terputus-putus di tubuh. Dan bisa jadi satu pukulan itulah yang membuat korban tewas.

Apabila seseorang menusuk orang lain hingga sampai ke dalam perutnya, lalu ada orang lain yang melukainya tetapi tidak sampai menusuk ke dalam perutnya, kemudian dia tewas karena perbuatan keduanya, maka keduanya sama-sama berkontribusi di dalamnya. Masalah salah satunya lebih dalam tusukannya daripada yang lainnya, maka ini tidak menghalangi kesamaan tindakan keduanya, sebagaimana lebihnya luka yang dilakukan salah satunya tidak menghalangi kesamaan status keduanya sebagai pelaku pembunuhan tersebut.

Cabang: Apabila seorang laki-laki menggorok tenggorokkan seseorang atau memukulnya, lalu datang lagi orang lain yang memenggalnya menjadi dua atau merobek perutnya dan mengoyak ususnya lalu mengeluarkannya, lalu datang lagi orang lain yang menyembelihnya, maka orang pertama adalah yang membunuhnya sehingga dia wajib dihukum *qishash,* sedangkan orang kedua tidak wajib dihukum *qishash* dan hanya perlu dihukum *ta'zir*, karena setelah perbuatan orang pertama itu tidak ada lagi status hidup pada korban dan dia hanya bergerak-gerak layaknya geraknya orang yang disembelih. Disamping itu, status korban sudah seperti orang yang meninggal dunia secara hukum, dengan alasan bahwa keislaman atau tobatnya itu tidak sah, begitu pula jual beli, wasiat dan warisannya. Seandainya pun dalam

kondisi tersebut dia melakukan tindak kejahatan, maka dia tidak wajib diberi hukuman, sehingga kondisi ini sama seperti orang yang melakukan kejahatan terhadap orang yang telah meninggal dunia.

Apabila orang pertama memotong tangan atau kakinya lalu orang kedua menggorok lehernya, atau orang pertama menusuk perutnya lalu orang kedua menggorok lehernya, maka yang melukai adalah orang yang pertama sehingga dia wajib dihukum *qishash* sesuai perbuatannya, sementara orang kedua adalah orang yang membunuhnya; karena itu setelah perbuatan orang pertama, dimana masih ada kehidupan pada korban, karena dia masih bisa hidup satu atau dua hari, dan terkadang dia juga tidak mati karena perbuatan tersebut. Alasan lainnya adalah, karena dalam kondisi tersebut keislamannya masih sah, tobatnya dan jual beli serta wasiatnya juga masih sah. Oleh karena itu, ketika Abu Lu'lu'ah Al Majusi menusuk perut Amirul Mukminin Umar bin Al Khaththab ﷺ, dokter datang dan memberinya minum susu hingga susu tersebut keluar dari perutnya, lalu dia berkata kepadanya (Umar), "Berilah wasiat kepada kaum muslimin." Maka Umar ﷺ memberi wasiat dan setelah itu dia wafat, lalu para sahabat mengamalkan wasiatnya. Jadi, dalam kondisi demikian statusnya seperti orang yang sehat. *Wallahu A'lam.*

Bab: Hukuman *Qishash* Yang Wajib Diterapkan Pada Tindak Kriminal

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila seseorang melukai orang lain dengan sesuatu yang dapat memotong kulit dan daging seperti pedang, pisau dan kepala tombak, atau dengan sesuatu yang diruncingkan seperti kayu, batu, kaca dan lainnya, atau dengan sesuatu yang bisa bergerak cepat dan bisa menusuk ke dalam tubuh seperti jarum besar dan anak panah, atau dengan sesuatu yang ditajamkan seperti kayu dan dahan pohon yang membuat korbannya tewas, maka dia wajib dihukum *qishash,* karena dia telah membunuhnya dengan alat yang secara umum dapat mematikan.

Apabila dia menusuknya dengan jarum, apabila yang ditusuk adalah bagian tubuh yang vital seperti dada, lambung, mata dan pangkal telinga dan membuat orang yang ditusuk tewas, maka dia wajib dihukum *qishash,* karena yang ditusuk adalah bagian tubuh yang vital, seperti menusuk dengan pisau dan jarum besar pada bagian tubuh yang vital. Sedangkan apabila yang ditusuk adalah bagian tubuh yang tidak vital seperti pantat dan paha, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila tusukan tersebut menyebabkan penyakit kronis dan kelumpuhan hingga menyebabkan korban tewas, maka pelakunya harus dihukum *qishash*, karena secara *zhahir* dia meninggal dunia karena tusukan tersebut. Sedangkan apabila dia tewas saat itu juga, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia wajib dihukum *qishash,* karena tusukan tersebut menjalar dan menyebabkan penyakit kronis pada tubuh, sehingga seakan-akan dia dibunuh secara pelan-pelan. Ini adalah pendapat Abu Ishaq.

Pendapat Kedua: Dia tidak wajib dihukum *qishash,* karena yang dilakukannya secara umum itu tidak mematikan. Ini adalah pendapat Abu Al Abbas dan Abu Sa'id Al Ishthakhri. Hal ini seperti kasus orang yang memukul orang lain dengan benda berat yang kecil, karena terdapat perbedaan antara benda berat yang kecil dan benda berat yang besar. Dan begitu pula dengan benda yang ditajamkan.

Penjelasan:

Maur adalah bergerak dan bergoyang serta mengalir. Dikatakan *Maara Ad-Damu Yamuru Mauran*, artinya adalah darah mengalir. *Amarahu* adalah mengalirkan darah. Sedangkan kalimat *Maara As-Sinan Fi Al Math'un*, adalah kepala tombak memotong dan masuk ke dalam sesuatu yang ditusuk. *Al Ma'ir* adalah pedang tajam yang dapat langsung menusuk sesuatu yang dipukul. *As-Sa'ir* adalah bait syair yang terkenal. Sedangkan *Al Ghaur* adalah dasar segala sesuatu. Sedangkan kata "*Dhimnan,*" artinya adalah kelumpuhan atau cacat pada tubuh karena musibah atau patah tulang atau sebab lainnya.

Hukum: Apabila seorang laki-laki melukai orang lain dengan sesuatu yang dapat melukai; baik dengan benda tajam

seperti pedang dan pisau, atau dengan benda yang ditajamkan seperti timah, dahan kayu, emas dan kayu, atau dengan busur yaitu dahan kayu yang dibelah, atau dengan benda yang dapat menusuk tubuh seperti mata lembing atau anak panah atau kayu runcing yang biasa digunakan untuk melubangi terompah atau dengan jarum besar sehingga menyebabkan orang yang dilukai tewas, maka bagi yang melukai wajib dihukum *qishash;* baik lukanya itu kecil atau besar; baik dia tewas seketika atau merasa kesakitan beberapa saat sampai tewas, baik yang dilukai bagian tubuh vital atau bukan, karena semua benda tersebut dapat merobek daging dan mematikan secara umum.

Sedangkan apabila seseorang menusukkan jarum ke bagian tubuh orang lain lalu orang ditusuk tewas, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila yang ditusuk adalah bagian tubuh vital seperti pangkal kedua telinga, mata, jantung dan dua buah zakar, maka dia wajib dihukum *qishash,* karena secara umum tusukkan tersebut dapat mematikan. Sedangkan apabila yang ditusuk adalah bukan bagian tubuh vital seperti pantat dan paha, maka menurut Ibnu Ash-Shabbagh; jika tusukan tersebut terlalu dalam, maka pelakunya wajib dihukum *qishash,* sedangkan jika tusukannya itu tidak berlebihan, namun itu hanya tusukan biasa, maka ulama madzhab kami berselisih pendapat dalam masalah ini. Menurut dua Syaikh; yaitu Abu Hamid Al Isfirayini dan Abu Ishaq Al Marwazi, bahwa apabila korban merasa kesakitan selama beberapa waktu sampai dia tewas, maka pelakunya wajib dihukum *qishash,* karena secara *zhahir,* dia tewas akibat luka tersebut.

Sedangkan apabila dia tewas seketika itu juga, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Menurut Abu Ishaq dia wajib dihukum *qishash,* karena Asy-Syafi'i ﷺ

mengatakan, "Baik lukanya kecil atau besar, apabila orang yang terluka tewas, maka pelakunya wajib dihukum *qishash.*" Disamping itu, pelaku melukainya dengan benda tajam yang bisa menusuk badan sehingga dia wajib dihukum *qishash,* seperti jarum besar. Sedangkan menurut Abu Al Abbas bin Suraij dan Abu Sa'id Al Ishthakhri, bahwa pelakunya tidak wajib dihukum *qishash,* karena secara umum manusia tidak mati jika ditusuk dengan jarum.

Apabila dia tewas, maka kita tahu bahwa kematian tersebut terjadi secara kebetulan saja lantaran terkena tusukan jarum, seperti halnya orang yang melempar orang lain dengan pucuk zakar atau kain lalu yang dilempar tewas, seperti orang yang tewas seketika karena serangan jantung akibat dipukul dengan tongkat, padahal secara umum pukulan tersebut tidak menyebabkan kematian.

Ilmu kedokteran dan anatomi telah mempelajari sebab-sebab tindak kriminal dalam kondisi-kondisi tersebut yang menyebabkan kematian, baik yang sebabnya pasti atau mendekati pasti, dan ini adalah salah satu cara yang paling bisa menyimpulkan kebenaran. Caranya adalah dua dokter yang adil dan kredibel meneliti sebab kematian tersebut. Hal ini sebagaimana yang telah kami katakan sebelumnya. Sedangkan apabila yang meneliti seorang dukun, maka akan ada kesesuaian dan perbedaan, kecocokan dan kontradiksi.

Ibnu Ash-Shabbagh mengkritik pendapat ini. Dia mengatakan, "Tidak ada argumentasi atas pendapat tersebut, karena apabila alasannya bahwa alat yang digunakan secara umum tidak bisa membunuh, maka tidak ada hubungannya antara yang menyebabkan kelumpuhan dengan yang menyebabkan kematian

seketika. Apabila ada ulama yang mengatakan: "Karena dia senantiasa lumpuh dan tewas karena luka tersebut, dan apabila dia tewas seketika itu juga, maka tidak diketahui bahwa sebabnya adalah hal tersebut.

Oleh karena itu, seyogyanya dua alasan ini mewajibkan adanya ganti rugi dan bukan *qishash*. Jadi, harus diperhatikan apakah perbuatan tersebut secara umum bisa mematikan atau tidak. Bukankah banyak manusia yang melakukan bekam dan mengeluarkan darah dari tubuh? Apakah hal tersebut secara umum membuat mereka mati atau tidak? Faktanya banyak dari mereka yang melakukannya."

Al Mas'udi berkata, "Apakah pelakunya wajib dihukum *qishash?* Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang tidak dirinci lebih jauh."

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila seseorang memukul orang lain dengan benda berat, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila benda tersebut besar yang terbuat dari besi atau kayu atau batu dan menyebabkan orang yang dipukul tewas, maka dia wajib dihukum *qishash*. Hal ini berdasarkan riwayat Anas ﷺ bahwa seorang laki-laki Yahudi membunuh seorang budak perempuan dengan sebuah batu karena ingin merampas perhiasan perak darinya, lalu Rasulullah ﷺ menghukumnya dengan hukuman mati di antara dua batu. Disamping itu, secara umum pukulan tersebut dapat mematikan. Seandainya tidak wajib diterapkan hukuman *qishash,* maka perbuatan tersebut

akan dijadikan cara untuk menggugurkan hukuman *qishash* dan pertumpahan darah.

Apabila seseorang memukul orang lain dengan benda berat kecil yang secara umum tidak mematikan seperti kerikil dan pena lalu orang yang dipukul tewas, maka dia tidak wajib dihukum *qishash* dan tidak wajib membayar *diyat,* karena dapat diketahui bahwa korban tidak tewas karena pukulan tersebut. Apabila dia memukulnya dengan benda berat yang terkadang mematikan dan terkadang tidak mematikan seperti tongkat, apabila yang dipukul adalah bagian tubuh vital atau orang sakit atau anak kecil atau pemukulan dilakukan saat cuaca panas atau cuaca sangat dingin, atau pemukulan dilakukan terus menerus sehingga korban tewas, maka pelaku wajib dihukum *qishash,* karena pukulan tersebut secara umum mematikan sehingga wajib diterapkan hukuman *qishash* atasnya.

Apabila seseorang melempar orang lain dari tempat tinggi atau dari dinding hingga orang yang dilempar tersebut tewas, maka pelakunya wajib dihukum *qishash,* karena perbuatan tersebut secara umum dapat mematikan. Apabila dia mencekiknya dengan keras atau meremukkan buah zakarnya atau menutupi tubuhnya (wajahnya) dengan bantal atau menutup mulutnya dengan tangan hingga membuatnya tidak bisa bernapas sampai dia korban tewas, maka dia wajib dihukum *qishash,* karena perbuatan tersebut secara umum dapat mematikan. Apabila dia mencekiknya lalu melepaskannya dan korban merasa

kesakitan lalu tewas, maka dia wajib dihukum *qishash,* karena korban tewas akibat perbuatannya, seperti halnya jika orang itu melukainya lalu korban kesakitan dan kemudian tewas. Sedangkan jika korban masih bisa bernapas, lalu sehat kembali dan setelah itu meninggal dunia, maka pelakunya itu tidak wajib dihukum *qishash,* karena secara *zhahir* dia tidak tewas akibat perbuatan pelaku, sehingga tidak wajib dihukum *qishash,* seperti halnya jika orang itu melukainya tetapi luka tersebut berangsur sembuh dan kemudian si korban meninggal dunia.

Pasal: Apabila seseorang melempar orang lain ke dalam api atau air dan korban tidak bisa menyelamatkan diri karena airnya sangat banyak dan apinya sangat besar, atau korban tidak mampu menyelamatkan dirinya karena lemah, atau kedua lengan korban diikat di belakang pundak lalu dilemparkan ke dalam air atau api sehingga membuatnya tewas, maka pelaku wajib dihukum *qishash,* karena perbuatan tersebut secara umum dapat mematikan. Sedangkan apabila dia melemparkannya ke dalam air dan korban masih bisa menyelamatkan dirinya tetapi kemudian si korban ditelan ikan paus, maka pelaku tidak wajib dihukum *qishash,* karena perbuatan tersebut secara umum tidak mematikan. Sementara jika korban dilempar ke dalam laut besar yang tidak memungkinkan baginya untuk menyelamat-kan diri, lalu dia ditelan ikan paus sebelum dia sampai ke dalam air, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Pelaku wajib dihukum *qishash*, karena dia telah melemparkannya ke tempat yang dapat menyebabkannya tewas.

Pendapat Kedua: Dia tidak wajib dihukum *qishash*, karena kematian korban itu bukan karena perbuatannya.

Penjelasan:

Hadits Anas diriwayatkan oleh Al Bukhari dalam pembahasan *diyat* dari Muhammad, Hajjaj bin Minhal, Ishaq, Masdud dan Muhammad bin Basysyar. Hadits ini juga disebutkan dalam pembahasan thalak dan pembahasan wasiat dari Hassan bin Abi Abbad, juga dalam pembahasan *Asykhaash* dari Musa bin Ismail.

Hadits Anas juga diriwayatkan oleh Muslim dalam pembahasan *diyat* dan juga diriwayatkan dari Muhammad bin Al Mutsanna, Muhammad bin Basysyar, Haddab dan Abd bin Humaid.

Hadits ini juga diriwayatkan oleh Abu Daud dalam pembahasan *diyat* dari Utsman bin Abi Syaibah, Ahmad bin Shalih dan Muhammad bin Katsir.

At-Tirmidzi juga meriwayatkannya dalam pembahasan *diyat* dari Ali bin Hujr.

An-Nasa'i juga meriwayatkannya dalam pembahasan *qishash* dari Ali bin Hujr, Ishaq bin Ibrahim, Muhammad bin Abdullah dan Ismail bin Mas'ud; juga dalam pembahasan

muharabah dari Ahmad bin Amr bin As-Sarh dan Al Harits bin Miskin.

Ibnu Majah juga meriwayatkannya dalam pembahasan *diyat* dari Ali bin Muhammad bin Basysyar.

Ahmad dan Ad-Daraquthni juga meriwayatkan dengan redaksi: "Bahwa seorang laki-laki Yahudi membuat bocor kepala seorang budak perempuan di antara dua batu. Lalu ditanyakan kepada budak perempuan tersebut, "Siapa yang melakukan ini terhadapmu?" (budak perempuan itu menjawab), "Fulan bin fulan," sampai disebutkan nama laki-laki Yahudi dan budak perempuan tersebut mengiyakan dengan isyarat kepalanya. Maka ditangkaplah laki-laki Yahudi tersebut dan dia mengakuinya. Maka Nabi ﷺ menyuruh agar kepalanya dibocorkan di antara dua batu."

Dalam riwayat Muslim disebutkan dengan redaksi, "Lalu si Yahudi tersebut membunuhnya dengan batu, kemudian budak perempuan tersebut dibawa kepada Nabi ﷺ dalam keadaan sekarat."

Dalam riwayat lain disebutkan, "Seseorang membunuh budak perempuan Anshar karena ingin merebut perhiasannya, lalu dia membuangnya ke dalam sumur tua dan meremukkan kepalanya dengan batu. Kemudian Nabi menginstruksikan agar orang tersebut dirajam hingga mati. Maka orang tersebut pun dirajam hingga mati."

Penjelasan Redaksional: *Mutsaqqal* adalah benda berat seperti pualam dan sebagainya yang digunakan untuk memberatkan bobot permadani. *Audhah* adalah kata plural dari *wadh*. Apabila dikatakan *darahimu wadhin*, artinya adalah uang perak

yang putih bersih. Dia juga bisa diartikan uang dirham asli. Dimana yang dimaksud *audhah* adalah perhiasan dari perak asli. Ibnu Al A'rabi meriwayatkan sebuah perkataan: (Aku memberikannya beberapa dirham putih seperti susu onta yang digembalakan di tanah keras berpasir. Jarang sekali unta digembalakan disitu kecuali dia mendapatkan perhiasan putih). Dalam perkataan ini, uang dirham yang putih diserupakan dengan susu unta yang tidak memakan kecuali perhiasan putih. Sedangkan kalimat "*Wadhul Qadam*," artinya adalah bagian lekuk telapak kaki yang putih.

Kalimat, *ghammuhu bimkhdatin,* maksudnya adalah, dia pingsan lantaran ditutupi dengan sebuah bantal.

Hukum: Apabila seseorang memukul orang lain dengan benda berat hingga orang yang dipukul tewas; jika korban dibunuh dengan benda seperti batu besar atau kayu atau tongkat, atau dilempar dari atas dinding atau atap rumah, maka pelakunya wajib dihukum *qishash.* Pendapat ini dinyatakan oleh Malik, Ibnu Abi Laila, Abu Yusuf dan Muhammad. Sementara menurut An-Nakha'i, Asy-Sya'bi, Al Hasan Al Bashri dan Abu Hanifah, bahwa pelaku tidak wajib dihukum *qishash* apabila dia memukul korban dengan benda berat.

Sedangkan dalil kami adalah hadits riwayat Thawus dari Ibnu Abbas ﷺ bahwa Nabi ﷺ bersabda,

الْعَمْدُ قَوَدٌ إِلاَّ أَنْ يَعْفُوَ وَلِيُّ الْمَقْتُوْلِ.

"*Pembunuhan sengaja (pelakunya) harus dihukum qishash, kecuali apabila wali (keluarga) korban memaafkannya.*"

Sedangkan pembunuhan tidak sengaja, maka tidak ada *qishash* dan dia hanya membayar *diyat,* dimana tidak ada perbedaan dalam masalah ini.

Anas juga meriwayatkan hadits yang disebutkan pengarang dalam pasal ini dan telah kami *takhrij* tadi.

Al Imrani berkata: Dalam hadits ini ada beberapa pelajaran penting:

Pertama: Hukuman *qishash* itu wajib diterapkan pada pembunuhan dengan benda berat.

Kedua: Bisa dilakukan penuntutan hukuman *qishash.*

Ketiga: Orang Yahudi dihukum mati jika membunuh orang Islam.

Keempat: Laki-laki dihukum mati apabila membunuh perempuan.

Kelima: Isyarat bisa menjadi landasan hukum, karena apabila dia tidak bisa dijadikan landasan hukum, maka pasti Nabi ﷺ akan mengingkarinya.

Menurutku (Al Muthi'i): "Ini merupakan pendapat madzhab kami dan juga madzhab jumhur ulama."

Ibnu Al Mundzir juga meriwayatkan *ijma'* dalam masalah ini, kecuali riwayat yang datangnya dari Ali. Diriwayatkan pula dari Al Hasan dan Atha', bahwa seorang laki-laki itu dihukum mati karena perempuan. Pendapat ini juga diriwayatkan oleh Al Bukhari dari para ulama.

Asy-Syaukani berkata dalam *An-Nail*: Diriwayatkan dalam *Al Bahr* dari Umar bin Abdul Aziz, Al Hasan Al Bashri, Ikrimah, Atha', Malik dan Asy-Syafi'i dalam salah satu dari dua pendapatnya, bahwa seorang laki-laki tidak dihukum mati jika membunuh perempuan dan hanya wajib membayar *diyat*. Abu Al Walid Al Baji dan Al Khaththabi meriwayatkan pendapat ini dari Al Hasan Al Bashri. Pengarang *Al Kasysyaf* juga meriwayatkannya dari beberapa ulama yang pendapat mereka diriwayatkan oleh pengarang *Al Bahr*. Akan tetapi dia mengatakan, "Ini adalah madzhab Malik dan Asy-Syafi'i," tanpa mengatakan "Ini adalah salah satu dari dua pendapat Asy-Syafi'i" seperti perkataan pengarang *Al Bahr*. As-Sa'd menyatakan hal ini dalam Hasyiyah *Al Kasysyaf* bahwa riwayat yang disebutkan oleh Az-Zamakhsyari adalah keliru. Dia berkata, "Itu tidak ditemukan dalam kitab-kitab dua madzhab tersebut," yaitu madzhab Malik dan Asy-Syafi'i. Jadi, dia ragu tentang hukuman mati terhadap laki-laki yang membunuh perempuan.

Al Baihaqi meriwayatkan dari Abu Az-Zinad bahwa dia berkata, "Para pakar fikih yang pernah kami temui dan berpendapat seperti ini adalah Sa'id bin Al Musayyib, Urwah bin Az-Zubair, Al Qasim bin Muhammad, Abu Bakar bin Abdurrahman, Kharijah bin Zaid bin Tsabit, Ubaidillah bin Abdullah bin Utbah dan Sulaiman bin Yasar. Dan masih banyak lagi ulama selain mereka dari kalangan pakar fikih. Mereka berpendapat, bahwa laki-laki dihukum *qishash* jika dia melakukan tindak kejahatan terhadap perempuan; mata dibalas dengan mata, telinga dibalas dengan telinga, dan semua luka juga dibalas dengan hukuman yang sama. Apabila dia membunuhnya, maka dia harus dihukum mati.

Kami juga meriwayatkannya dari Az-Zuhri dan lainnya, juga dari An-Nakha'i dan Asy-Sya'bi serta Umar bin Abdul Aziz." Al Baihaqi berkata, "Kami juga meriwayatkan pendapat berbeda dari Asy-Sya'bi dan Ibrahim untuk selain jiwa."

Diriwayatkan dari Hamal bin Malik (Ibnu An-Nabighah Al Hudzali, salah seorang sahabat yang menetap di Bashrah dan haditsnya diriwayatkan oleh ulama Madinah dan ulama Bashrah) bahwa dia berkata, "Aku pernah berada di antara dua perempuan yang salah satunya memukul yang lainnya dengan tiang kemah hingga perempuan yang dipukul tersebut tewas bersama janinnya. Lalu Nabi ﷺ memutuskan, bahwa janinnya ditebus dengan budak dan perempuan tersebut (pelakunya) dihukum mati."

Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dalam pembahasan *diyat,* An-Nasa'i dalam pembahasan *qishash,* Ibnu Majah dalam pembahasan *diyat,* dan juga diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni. Dan tidak ada hadits lainnya dari Nabi ﷺ. *Misthah* adalah kayu besar yang dipancang di tengah-tengah kemah (tiang kemah).

Apabila seseorang memukul orang lain dengan benda yang secara umum tidak mematikan seperti pena dan kerikil lalu orang yang dipukul tewas, maka dia tidak wajib dihukum *qishash* dan tidak wajib membayar *diyat* serta *kafarat,* karena korban tidak tewas akibat perbuatan tersebut dan hanya terjadi secara kebetulan saja.

Apabila dia memukulnya dengan alat yang terkadang mematikan dan terkadang tidak mematikan seperti cemeti dan tongkat ringan lalu orang yang dipukul tewas; jika pukulan itu dilakukan terus menerus sampai pada hitungan yang secara umum, dan dapat membuat korban tewas sesuai kondisi fisiknya, atau korban dilempar lalu dipukuli hingga 500 kali atau seribu kali,

maka perbuatan tersebut secara umum dapat membuatnya tewas (dan pelakunya harus dihukum mati). Apabila orang yang dipukul itu kurus kering atau dia dipukuli dalam kondisi cuaca sangat panas atau sangat dingin tetapi dengan pukulan di bawah standar dan membuatnya tewas, maka pelakunya tidak wajib dihukum *qishash,* karena perbuatan tersebut dilakukan dengan sengaja tetapi tersalah, dan dia hanya diwajibkan membayar *diyat.*

Cabang: Apabila seseorang mencekik orang lain dengan tangannya atau dengan tali atau menutupi wajahnya dengan bantal atau sapu tangan, lalu membekapnya hingga membuatnya tewas; jika dia melakukan ini selama beberapa saat yang membuat korban tewas secara umum, maka dia wajib dihukum *qishash,* karena dia sengaja membunuh dengan perbuatan yang secara umum dapat mematikan. Sedangkan jika dia melakukannya selama beberapa saat yang terkadang bisa membuat korban tewas atau tidak tewas, maka dia tidak wajib dihukum *qishash* dan hanya diwajibkan membayar *diyat mughallazhah,* karena perbuatannya ini tergolong sengaja tetapi tersalah.

Apabila dia mencekiknya dengan cekikan yang secara umum dapat membuatnya tewas lalu dia melepasnya dalam keadaan hidup kemudian korban tewas; apabila cekikan tersebut menyebabkan korban tidak bisa bernapas atau terus merasa kesakitan hingga dia tewas, maka pelakunya harus dihukum *qishash,* karena korban tewas akibat perbuatannya.

Apabila dia mengikat leher korban dengan tali dan di bawah kedua kakinya diletakkan kursi, lalu tali tersebut diikatkan pada atap rumah atau yang sejenisnya, kemudian kursi tersebut dilepas dari bawah hingga korban tewas karena tercekik tali

tersebut, maka pelakunya harus dihukum *qishash,* karena dialah yang menyebabkan korban tercekik tali tersebut.

Masalah: Apabila seseorang melempar orang lain ke dalam lubang tanah yang berisi api menyala dan korban tidak bisa keluar darinya hingga dia tewas, maka dia wajib dihukum *qishash,* karena perbuatannya secara umum dapat membuat korban tewas. Apabila apinya ada di tanah datar; jika korban tidak bisa keluar darinya karena apinya sangat besar atau sangat menyala dan korban dilemparkan ke dalamnya, atau korban lemah sehingga tidak bisa keluar dari kobaran api tersebut, maka pelakunya wajib dihukum *qishash,* karena dia telah membunuhnya dengan perbuatan yang secara umum dapat mematikan korban. Sedangkan apabila korban bisa keluar darinya tetapi dia tidak keluar hingga tewas, dan dia tahu cara keluar darinya, misalnya dia mengatakan "Aku tahu cara keluar dari kobaran api ini tetapi aku tidak akan keluar," maka pelakunya tidak wajib dihukum *qishash.* Lalu apakah dia wajib membayar *diyat?* Dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia wajib membayar *diyat,* karena dia wajib bertanggung jawab mengingat dia telah melemparkannya ke dalam api. Dan tanggung jawab ini tidak gugur darinya meskipun korban tidak keluar dari kobaran api tersebut meskipun dia mampu melakukannya. Seperti halnya jika dia melukainya dan sang korban bisa mengobati luka tersebut tetapi dia tidak mengobatinya sampai dia tewas.

Pendapat Kedua: Dia tidak wajib membayar *diyat,* karena nyawa korban tidak melayang akibat perbuatan pelaku yang melemparkannya ke dalam api, dan korban tewas karena

keinginannya sendiri yang tidak mau keluar darinya, ini sama kondisinya seperti halnya jika orang tersebut keluar dari api tersebut lalu masuk lagi ke dalamnya. Ini berbeda dengan tidak mengobati, karena dia tidak melakukan sesuatu yang menyebabkannya tewas. Berbeda ketika korban tetap berada dalam kobaran api, karena dia melakukan sesuatu yang dapat menewaskan dirinya. Disamping itu, kesembuhan dengan mengkonsumsi obat merupakan sesuatu yang bersifat spekulatif· sehingga tidak menggugurkan *diyat,* sementara keluar dari kobaran api tersebut adalah sesuatu yang pasti dapat menyelamatkan korban dari kematian, sehingga jika ini tidak dilakukan, maka tidak ada tanggung jawab (*diyat*). Apabila kami mengatakan berdasarkan hal ini, maka orang yang melempar wajib membayar *diyat* sesuai perbuatannya yang melempar korban ke dalam kobaran api sampai korban bisa keluar tetapi dia tidak keluar.

Cabang: Asy-Syafi'i ﷺ berkata, "Apabila seseorang melempar orang lain ke dalam lautan luas dan korban bisa berenang atau tidak bisa berenang lalu dia tenggelam, maka pelakunya harus dihukum *qishash.*" Penjelasannya adalah, bahwa jika seseorang melempar orang lain ke dalam lautan luas, lalu korban tewas karenanya, maka pelaku wajib dihukum *qishash;* baik korban itu bisa berenang atau tidak, karena lautan luas itu dipastikan dapat membuatnya tewas. Sedangkan jika dia melemparnya ke dekat pantai, lalu korban tenggelam dan tewas, apabila korban itu dibelenggu tangannya ke belakang pundak atau tidak dibelenggu tangannya ke belakang pundak dan dia tidak bisa berenang, maka pelakunya wajib dihukum *qishash.* Lain halnya jika sang korban bisa berenang dan dia bisa keluar dari air tersebut

tetapi dia tidak keluar hingga dia tenggelam dan tewas, atau korban dilempar ke tempat yang dia bisa keluar darinya tetapi dia tidak keluar hingga tewas, maka pelakunya tidak wajib dihukum *qishash*. Lalu apakah dia wajib membayar *diyat*? Dalam hal ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i, seperti halnya jika seseorang melempar orang lain ke dalam kobaran api, dimana korban itu bisa keluar darinya tetapi dia tidak keluar darinya hingga tewas. Ada pula yang mengatakan, bahwa pelakunya tidak wajib membayar *diyat*, dan ini merupakan satu pendapat Asy-Syafi'i; karena secara umum, api tidak menyelam pada manusia dan secara umum manusia-lah yang menyelam ke dalam air.

Apabila seseorang membuang orang lainnya ke dalam lautan di dekat pantai dan korban bisa keluar darinya, akan tetapi dia ditelan ikan paus (hingga tewas), maka pelakunya tidak wajib membayar *diyat*, karena korban bisa keluar seandainya dia tidak ditelan paus. Ada pula yang mengatakan, bahwa pelakunya wajib membayar *diyat*, karena seandainya pun korban tidak ditelan ikan paus, dia tetap tidak bisa selamat. Ada pula pendapat kedua yang mengatakan, bahwa pelaku tidak wajib dihukum *qishash* dan hanya wajib membayar *diyat*, sebab kematian korban bukan akibat perbuatannya. Dan dalam kasus ini pendapat pertama adalah yang paling *shahih*.

Apabila seseorang melempar orang lain ke pantai yang airnya terkadang pasang dan terkadang surut, tetapi saat itu air pasang hingga menenggelamkannya, maka pelakunya tidak wajib dihukum *qishash*, karena dia tidak sengaja membunuhnya, dan dia

hanya diwajibkan membayar *diyat mughallazhah*, karena perbuatannya tergolong sengaja tetapi tersalah (*Amdun Khatha*). Apabila pantai tersebut airnya tidak biasa pasang lalu tiba-tiba airnya pasang dan membuat korban tenggelam, maka pelaku juga tidak wajib dihukum *qishash* dan hanya diwajibkan membayar *diyat mukhaffafah*, karena perbuatannya tergolong tersalah tetapi sengaja.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila seseorang menahan orang lain dan melarangnya makan dan minum selama beberapa waktu dimana pada saat itu orang yang ditahan tersebut benar-benar tidak makan dan tidak minum sehingga dia tewas, maka pelaku harus dihukum *qishash*, karena perbuatannya secara umum bisa membuat orang tersebut mati. Al Khuza'i meriwayatkan bahwa Nabi ﷺ bersabda, إِنَّ مِنْ أَعْتَى النَّاسِ عَلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ قَتَلَ غَيْرَ قَاتِلِهِ أَوْ طَلَبَ بِدَمِ الْجَاهِلِيَّةِ مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ أَوْ بَصَّرَ عَيْنَيْهِ فِي النَّوْمِ مَا لَمْ تُبْصِرَهُ "*Sesungguhnya di antara orang yang paling zhalim adalah orang yang membunuh selain orang yang membunuhnya atau menuntut darah Jahiliyyah dalam Islam atau orang yang memperlihatkan kedua matanya dalam tidur sesuatu yang tidak dilihatnya.*"

Diriwayatkan dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda, لِيُقْتَلِ الْقَاتِلُ وَيَصْبَرِ الصَّابِرُ "*Hendaklah pembunuh dibunuh dan orang yang menahan orang lain sampai tewas juga ditahan (sampai tewas).*" Disamping itu, hal itu adalah

penyebab yang tidak langsung sehingga penjaminan berkaitan dengan penyebab langsung dan bukan penyebab tidak langsung, seperti halnya jika seseorang menggali sumur, lalu ada orang lain yang mendorong seseorang masuk ke dalamnya hingga dia tewas.

Pasal: Apabila seseorang membelenggu tangan orang lain di belakang pundaknya lalu membuangnya ke negeri yang banyak binatang buasnya atau membuangnya di hadapan binatang buas hingga dia tewas (karena dimangsa binatang buas), maka pelakunya tidak dihukum *qishash,* karena apa yang dilakukannya bukan sebab langsung, sehingga hukumnya seperti orang yang menangkap orang lain lalu menyerahkannya kepada orang yang membunuhnya hingga orang tersebut dibunuh.

Apabila digabungkan antara membelenggu tangan di belakang pundak dengan memasukkanya ke dalam lubang tempat menangkap binatang buas atau memasukkannya ke dalam rumah kecil yang sempit hingga dia (korban) tewas (karena dimangsa binatang buas), maka dia wajib dihukum *qishash,* karena binatang buas akan memangsa manusia yang dikumpulkan bersamanya di tempat sempit.

Apabila dia membelenggu tangannya di belakang pundak lalu meninggalkannya di tempat yang banyak terdapat ularnya lalu ular tersebut menggigitnya hingga tewas, maka pelakunya tidak dihukum *qishash,* baik tempatnya sempit atau luas, karena ular akan lari dari manusia sehingga meninggalkannya di tempat tersebut

tidak termasuk membiarkannya untuk dibunuh ular tersebut. Sedangkan apabila korban digigit binatang buas atau ular yang secara umum gigitan tersebut bisa mematikan, maka pelakunya wajib dihukum *qishash,* karena dia telah membiarkannya dibunuh secara sengaja. Sedangkan apabila yang menggigit adalah ular yang gigitannya secara umum tidak mematikan, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Dia wajib dihukum *qishash,* karena secara umum ular itu mematikan.

Pendapat Kedua: Dia tidak wajib dihukum *qishash,* karena yang menggigitnya secara umum itu tidak mematikan.

Penjelasan:

Hadits Abu Syuraih Al Khuza'i diriwayatkan oleh Ahmad, Ad-Daraquhtni, Ath-Thabrani dan Al Hakim. Ath-Thabarani dan Al Hakim juga meriwayatkannya dari jalur Aisyah dengan redaksi yang memiliki makna yang sama.

Al Bukhari meriwayatkan dalam *shahih*-nya dari Ibnu Abbas secara *marfu',*

أَبْغَضُ النَّاسِ إِلَى اللهِ ثَلاَثَةٌ: مُلْحِدٌ فِي الْحَرَامِ، وَمُتَّبِعٌ فِي الْإِسْلاَمِ سُنَّةَ جَاهِلِيَّةٍ، وَمُطَّلِبُ دَمٍ بِغَيْرِ حَقٍّ لِيَهْرِيْقَ دَمَهُ.

"*Manusia yang paling dibenci Allah ada tiga: Orang yang melakukan pelanggaran (berbuat kriminal) di tanah Haram, orang yang mengikuti Sunnah Jahiliyyah dalam Islam, dam orang yang menuntut darah orang lain tanpa alasan yang benar agar bisa menumpahkan darahnya.*"

Ahmad juga meriwayatkannya dari Abdullah bin Umar. Ibnu Hibban juga meriwayatkannya dalam *Shahih*-nya dengan redaksi: Bahwa Nabi ﷺ bersabda,

إِنَّ أَعْدَى النَّاسِ عَلَى اللهِ مَنْ قَتَلَ فِي الْحَرَمِ، أَوْ قَتَلَ غَيْرَ قَاتِلِهِ، أَوْ قَتَلَ بِدُخُوْلِ الْجَاهِلِيَّةِ.

"*Sesungguhnya manusia yang paling dimusuhi Allah* ﷻ *adalah orang yang membunuh di tanah Haram atau membunuh selain orang yang membunuhnya atau membunuh dengan masuk pada aturan Jahiliyyah.*"

Umar bin Abi Syaibah meriwayatkan dari Atha' bin Yazid, dia berkata, "Seorang laki-laki dibunuh di Muzdalifah –pada saat penaklukan Makkah-. Lalu dia menceritakan kisahnya yang di dalamnya disebutkan bahwa Nabi ﷺ bersabda,

وَمَا أَعْلَمُ أَحَدًا أَعْتَى عَلَى اللهِ مِنْ ثَلاَثَةٍ: رَجُلٌ قَتَلَ فِي الْحَرَمِ، أَوْ قَتَلَ غَيْرَ قَاتِلِهِ، أَوْ قَتَلَ بِدُخُوْلِ الْجَاهِلِيَّةِ.

"Sejauh yang aku ketahui tidak ada orang yang lebih angkuh terhadap Allah daripada tiga orang: orang yang membunuh di tanah Haram atau membunuh selain orang yang membunuhnya atau membunuh dengan masuk pada aturan Jahiliyyah."

Nama Abu Syuraih Al Khuza'i adalah Khuwailid bin Amr, ada pula yang mengatakan Amr bin Khuwailid, dan ada pula yang mengatakan Ka'b bin Amr. Ada pula yang mengatakan Hani' bin Amr. Sedangkan yang paling benar adalah Khuwailid bin Amr. Dia masuk Islam sebelum penaklukan Makkah. Dialah yang memegang salah satu bendera Bani Ka'b bin Khuza'ah pada hari penaklukan Makkah. Dia wafat di Madinah pada tahun 68 Hijriyah dan tergolong penduduk Hijaz. Ulama yang meriwayatkan hadits darinya adalah Atha' bin Yazid Al-Laitsi, Abu Sa'id Al Maqburi dan Sufyan bin Abi Al Auja'.

Mush'ab berkata: Aku pernah mendengar Al Waqidi berkata, "Abu Syuraih Al Khuza'i termasuk salah seorang penduduk Madinah yang paling berakal. Dia mengatakan, "Apabila kalian melihatku berlebih-lebihan dalam menikahkan anakku dengan orang lain atau aku menikahkannya dengan penguasa, ketahuilah bahwa aku telah gila, maka tusuklah aku dengan besi panas. Apabila kalian melihatku melarang tetanggaku meletakkan kayu-kayunya di kebunku, ketahuilah bahwa aku telah gila, maka tusuklah aku dengan besi panas. Barangsiapa menemukan minyak samin atau susu atau kijang milik Abu Syuraih, maka itu halal baginya dan silahkan dia makan atau minum." Al Bukhari dan Muslim sepakat meriwayatkan dua haditsnya, sementara At-Tirmidzi meriwayatkan tiga hadits darinya, Abu Daud tiga hadits dan Ibnu Majah dua hadits. Sedangkan redaksi "*Inna A'ta,*" yang

dalam riwayat lain "*Inna A'dan Naasi,*" artinya adalah orang yang melampaui batas dalam kezhaliman atau berbuat angkuh terhadap orang lain. *Al Utuww* adalah takabur dan congkak.

Al Baihaqi meriwayatkan dari Ja'far bin Muhammad dari ayahnya dari kakeknya bahwa dia berkata, "Pada gagang pedang Rasulullah ﷺ tertulis, إِنَّ أَعْدَى النَّاسِ عَلَى اللهِ "Sesungguhnya manusia yang paling zhalim terhadap Allah" (Al Hadits).

Allah ﷻ berfirman, وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا ﴿٢١﴾ "*Dan mereka benar-benar telah melampaui batas (dalam melakukan) kezhaliman.*" (Qs. Al Furqaan [25]: 21). Maksudnya adalah sombong dan berbuat dosa.

Sedangkan hadits "*Hendaklah pembunuh dibunuh dan orang yang menahan orang lain sampai tewas juga ditahan (sampai tewas),*" ini diriwayatkan oleh Ibnu Al Mubarak dari Ma'mar dari Ismail secara *marfu',* dia berkata, "Bunuhlah si pembunuh dan tahanlah orang yang menahan orang lain sampai tewas."

Ad-Daruquthni juga meriwayatkannya dari Ibnu Umar dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda, "*Apabila seorang laki-laki menahan orang lain lalu orang tersebut dibunuh orang lain, maka yang membunuh dihukum mati sedangkan yang menahan ditahan.*"

Asy-Syafi'i juga meriwayatkannya berdasarkan perbuatan Ali ؓ yang memutuskan berkenaan dengan seorang laki-laki yang membunuh laki-laki lain secara sengaja dan ditahan (ditangkap) oleh orang lain, "Si pembunuh dihukum mati sementara yang menahannya dipenjara sampai mati."

Ad-Daraquthni juga meriwayatkannya dari jalur Ats-Tsauri dari Ismail bin Umayyah dari Nafi' dari Ibnu Umar. Ma'mar dan lainnya juga meriwayatkannya dari Ismail. Ad-Daraquthni berkata, "Riwayat yang *mursal* lebih banyak."

Al Baihaqi juga meriwayatkannya dan dia menguatkan riwayat yang *mursal*. Dia mengatakan, "Riwayatnya *maushul* tetapi tidak *mahfuzh*."

Dalam *Bulughul Maram* dikatakan, "Para periwayatnya *tsiqah* dan dinilai *shahih* oleh Ibnu Al Qaththan."

Hadits ini juga diriwayatkan dari Ismail dari Sa'id bin Al Musayyib secara *marfu'*. Yang benar adalah dari Ismail, dia berkata, "Rasulullah ﷺ memutuskan." (Al Hadits)

Sedangkan tentang redaksi, "*Wayushbarush Shabiru*," artinya adalah "Dan ditahan orang yang menahan." Di antara nama-nama Allah ﷻ adalah *Ash-Shabuur*, yaitu Dzat yang tidak buru-buru menghukum orang-orang yang berbuat maksiat. Kalimat ini termasuk dalam *metafora*. Artinya mirip dengan arti *Al Haliim*. Sedangkan perbedaan antara keduanya adalah, bahwa orang yang berdosa tidak aman dari hukuman untuk *Ash-Shabuur*, sementara untuk *Al Haliim* orang yang berdosa masih bisa aman (selamat) dari hukuman. Sedangkan kalimat *Shabarahu Anisy Syai-i*, artinya adalah menahan diri dari sesuatu.

Al Hathi'ah berkata:

قُلْتُ لَهَا أَصْبِرْهَا جَاهِداً # وَيْحَكَ أَمْثَالُ طَرِيْفٍ قَلِيْلٍ

Kukatakan kepadanya, "Tahanlah dengan sungguh-sungguh" #
Celaka kamu, dia seperti orang kaya baru yang sedikit

Ash-Shabr adalah menyuruh seseorang berdiri untuk dibunuh. Dalam pembahasan sumpah telah dijelaskan arti "Sumpah *Shabr*" dan juga arti-arti kalimat *shabr*, termasuk pula *Shabrun Nafsi* (kesabaran jiwa), yaitu menahan diri ketika mengeluh.

Allah ﷻ berfirman,

وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم

"*Dan Bersabarlah kamu bersama-sama dengan orang-orang yang menyeru Tuhannya.*" (Qs. Al Kahfi [18]: 28).

Perkataannya, *Ardhun Masba'ah*, maksudnya adalah tempat yang banyak terdapat hewan buas. *Az-Zubiyyah* adalah sebuah lubang atau sumur guna mengkarantina hewan buas. Kata pluralnya adalah *Zuban.* Ibnu Baththal berkata: Pada kata itu ada dua bahasa; baik yang membacanya dengan men-*dhammah*-kan maupun yang meng-*kasrah*-kan. Kata, *Nahasathu* maksudnya adalah mengambilnya dengan gigi bagian depan. *Nahasa Al hayah,* maksudnya adalah, ular itu menggigit. Az-Zajir berkata:

وَذَاتُ قَرْنَيْنِ طَحُوْنُ الضِّرْسِ # تَنْهَسُ لَوْ تَمَكَّنَتْ مِنْ نَهْسِ

Pemilik dua tanduk yang memamah makanan itu # pun bisa menigit saat ada kesempatan untuk menggigit.

Dikatakan pula: *Nahasyathhu* (dengan huruf Syiin). Az-Zamakhsyari berkata dalam *Al Asas*, bahwa perbedaannya adalah bahwa *An-Nahsu* itu mengunyah dengan gigi bagian depan, sementara*An-Nahsyu* itu mengunyah dengan gusi.

Hukum: Apabila seseorang menahan orang merdeka lalu memberinya makan dan minum, kemudian orang tersebut mati dalam tahanan, maka orang yang menahan tidak wajib dihukum *qishash* dan tidak wajib membayar *diyat;* baik orang yang ditahan tersebut mati secara alami atau karena sebab tertentu seperti digigit ular atau jatuh dari dinding dan lain sebagainya.

Abu Hanifah berkata, "Apabila orang ditahan masih kecil, lalu dia mati secara alami maka pelakunya tidak wajib di-*qishash*. Sedangkan apabila dia mati karena sebab tertentu seperti digigit ular dan jatuh dari dinding, maka dia wajib membayar *diyat*. Sedangkan apabila dia tewas karena digigit ular atau jatuh dari dinding maka pelakunya wajib membayar *diyat*."

Sedangkan dalil kami adalah, bahwa orang yang ditahan tersebut orang merdeka sehingga tidak ada jaminan dengan tangan, seperti halnya jika dia mati secara alami. Sedangkan jika dia ditahan dan dilarang makan dan minum atau salah satunya hingga dia tewas, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila dia ditahan dengan kondisi demikian dalam waktu lama yang secara umum dapat menyebabkan kematian, maka dia wajib dihukum *qishash,* karena dia dibunuh dengan cara yang secara umum dapat mematikannya, sehingga hukumnya sama seperti jika dia dibunuh dengan pedang.

Sedangkan jika dia ditahan selama beberapa waktu yang secara umum tidak membuatnya mati meskipun dia dilarang makan dan minum, maka tidak ada *qishash* dan *diyat* bagi pelakunya, karena kita tahu bahwa dia mati karena sebab lain. Dimana yang dianggap adalah kondisi orang yang ditahan tersebut; apabila dia ditahan dalam kondisi lapar maka dia tidak akan tahan menunggu makanan kecuali sebentar saja; sedangkan apabila kondisinya

kenyang saat ditahan, maka dia akan tahan lebih lama daripada orang yang lapar. Kemudian makanan itu ada penilaian tersendiri dan minum juga ada penilaiannya tersendiri, karena manusia itu bisa lebih sabar terhadap makanan daripada terhadap minuman.

Apabila orang yang ditahan bisa keluar untuk mencari makanan dan minuman tetapi dia tidak keluar sampai tewas, maka menurut Ath-Thabari bahwa orang yang menahannya tidak *qishash*.

Sedangkan jika seseorang menangkap orang lain lalu datang lagi orang lain yang membunuhnya, maka si pembunuhnya harus dihukum *qishash,* akan tetapi orang yang menangkapnya itu tidak dihukum *qishash.* Hanya saja apabila orang yang menangkap itu melakukannya sekedar main-main atau untuk memukulnya, maka tidak ada dosa atasnya dan tidak ada hukuman *ta'zir* atasnya. Sedangkan jika dia menangkap orang itu untuk membunuhnya, maka dia berdosa dan harus dihukum *ta'zir.* Inilah yang merupakan pendapat madzhab kami, dimana pendapat ini juga dinyatakan oleh Abu Hanifah dan para pengikutnya.

Sedangkan menurut Rabi'ah, pembunuhnya harus dihukum mati dan orang yang menangkapnya itu harus ditahan sampai mati. Sementara menurut Malik, apabila sang pelaku menahannya agar orang yang ditahan itu dipukul orang lain, atau dia menangkap agar dapat memukulnya atau hanya sekedar main-main, lalu datang orang lain yang membunuhnya, maka tidak ada *qishash* dan tidak ada *diyat* bagi orang yang menangkap, sementara jika dia menangkapnya agar orang tersebut dibunuh orang lain, maka dia harus dihukum *qishash.*

Sedangkan menurut Ahmad, tidak ada perselisihan pendapat dikalangan ulama, bahwa orang yang membunuh itu

harus dihukum mati, karena dia membunuh orang yang sekufu` dengannya secara sengaja tanpa alasan yang benar.

Terkait dengan orang yang menangkap (menahan); jika dia tidak tahu, bahwa si pembunuh itu telah membunuh orang yang ditangkapnya, maka tidak hukuman apapun baginya, karena dia hanya menyebabkan saja, sementara pembunuh adalah pelakunya secara langsung, sehingga gugurlah hukum orang yang menyebabkan.

Apabila dia menangkapnya untuk diserahkan kepada orang lain agar dibunuh, misalnya dia menangkap si korban untuknya agar disembelih, maka ada riwayat berbeda dari Ahmad. Diriwayatkan darinya, bahwa dia harus ditangkap sampai mati. Pendapat ini juga dinyatakan oleh Atha' dan Rabi'ah dan juga diriwayatkan dari Ali. Diriwayatkan pula dari Ahmad bahwa pelakunya juga harus dihukum mati, dan pendapat ini juga dinyatakan oleh Malik.

Sulaiman bin Musa berkata, "*Ijma'* dalam masalah ini menurut kami adalah bahwa pelakunya harus dihukum mati, karena apabila dia tidak menangkapnya, maka orang kedua tidak mungkin dapat membunuhnya. Dengan ditangkapnya korban, maka orang kedua dapat membunuhnya. Jadi, pembunuhan tersebut terjadi karena perbuatan keduanya dan keduanya itu dianggap bekerjasama, sehingga keduanya itu wajib dihukum *qishash,* seperti halnya jika kedua orang itu melukainya."

Yang menjadi dalil kami adalah, hadits Ibnu Umar ﷺ bahwa Nabi ﷺ bersabda,

إِذَا أَمْسَكَ الرَّجُلُ وَقَتَلَهُ الْآخَرُ يُقْتَلُ الَّذِي قَتَلَ وَيُحْبَسُ الَّذِيْ أَمْسَكَ.

"Apabila seseorang menangkap orang lain lalu orang yang ditangkap dibunuh orang lain, maka orang yang membunuh harus dibunuh dan orang yang menangkap (menahan) harus ditahan."

Disamping itu, pelaku menahannya sampai tewas sehingga dia juga harus ditahan sampai tewas, seperti halnya apabila dia melarangnya makan dan minum sampai tewas, maka kami juga melakukan hal yang sama terhadapnya sampai dia mati.

Sedangkan tentang firman Allah ﷻ, فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ *"Oleh sebab itu barangsiapa yang menyerang kamu, maka seranglah dia, seimbang dengan serangannya terhadapmu,"* (Qs. Al Baqarah [2]: 194). Jikalau kami mewajibkan hukuman *qishash* pada orang yang menahan maka kami telah menghukumnya dengan hukuman yang lebih besar dari perbuatannya itu dan ini tergolong perbuatan yang disabdakan Nabi ﷺ dalam haditsnya, إِنَّ مِنْ أَعْتَى النَّاسِ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ قَتَلَ غَيْرَ قَاتِلِهِ أَوْ طَلَبَ بِدَمِ الْجَاهِلِيَّةِ مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ أَوْ بَصَّرَ عَيْنَيْهِ فِي النَّوْمِ مَا لَمْ تُبْصِرْهُ *"Sesungguhnya di antara orang yang paling zhalim terhadap Allah adalah orang yang membunuh selain orang yang membunuhnya (membunuh keluarganya) atau menuntut darah Jahiliyyah dalam Islam atau memperlihatkan matanya dalam tidur sesuatu yang tidak dilihatnya."*

Apabila keluarga korban pembunuhan membunuh orang yang menangkap korban, maka dia telah membunuh selain pembunuhnya. Sedangkan yang dimaksud Nabi ﷺ dengan menahan orang yang menahan adalah memberi hukuman *ta'zir* dengan menahannya, karena orang yang menahan merupakan penyebab tidak langsung yang berkumpul dengan penyebab langsung sehingga tanggung jawab berkaitan dengan orang yang melakukan langsung tindakan tersebut dan bukan penyebabnya, seperti halnya jika dia menggali sumur atau menancapkan pisau lalu ada orang lain mendorong seseorang ke dalam sumur atau pisau tersebut hingga tewas. Selain itu, jika yang bersangkutan menangkap maka itu dianggap tindakan kerjasama. Oleh karena itu, jika ada seorang laki-laki yang menangkap seorang perempuan lalu perempuan tersebut dizinai laki-laki lain maka orang yang menangkap tersebut harus dihukum *had.* Ketika orang yang menangkap itu tidak wajib dihukum *had,* maka *qishash* juga tidak wajib diterapkan padanya.

Asy-Syirazi rahimahullah berkata: Pasal: Apabila seseorang memberi minum racun kepada orang lain hingga menyebabkan korban tewas, dia wajib dihukum *qishash,* karena yang dilakukannya secara umum dapat menyebabkan korban tewas. Hukumnya seperti orang yang melukai orang lain dengan luka yang secara umum dapat membuatnya tewas. Jika dia mencampurkan racun tersebut pada makanan dan meninggalkan makanan tersebut di rumah korban lalu ada orang lain yang masuk lalu memakan makanan tersebut hingga tewas, maka pelakunya tidak wajib dihukum *qishash,*

sebagaimana jika dia menggali sumur di rumahnya, lalu ada orang lain yang masuk tanpa seizinnya, lalu jatuh ke dalamnya hingga tewas.

Sedangkan apabila dia menyuguhkan racun tersebut kepada korban atau mencampurnya dengan makanan lalu korban memakannya dan tewas, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Dia tidak wajib dihukum *qishash,* karena korban itu memakannya dengan kehendaknya sendiri, sehingga hukumnya seperti orang yang bunuh diri dengan menggunakan pisau.

Pendapat Kedua: Dia wajib dihukum *qishash, ini* berdasarkan riwayat Abu Hurairah bahwa dia berkata, "Rasulullah ﷺ menerima hadiah dan tidak menerima sedekah. Suatu ketika ada seorang perempuan Yahudi Khaibar yang menghadiahkan daging kambing sate kepada beliau, lalu beliau dan para sahabat memakannya, kemudian beliau bersabda, "*Angkatlah tangan kalian, karena daging ini mengabarkan kepadaku bahwa dia beracun.*" Lalu beliau mengutus seseorang untuk menemui perempuan Yahudi tersebut, lalu beliau bertanya kepadanya, "Apa yang mendorongmu melakukan ini terhadapku ?" Perempuan Yahudi tersebut menajwab, "Kalau engkau memang seorang Nabi, maka yang aku lakukan terhadapmu tidak akan membahayakanmu; sedangkan apabila engkau seorang raja maka aku telah membebaskan manusia dari pengaruhmu." Lalu daging tersebut dimakan Bisyr bin Al Barra' bin Ma'rur hingga dia

tewas, maka Nabi ﷺ mengutus seseorang untuk mendatangi perempuan Yahudi tersebut dan membunuhnya. Beliau juga bersabda, "*Aku masih merasakan pengaruh makanan beracun yang aku makan di Khaibar.* Inilah saat dimana urat nadiku terputus karenanya."

Disamping itu, perbuatan tersebut secara umum dapat menyebabkan kematian, sehingga hukumnya sama seperti membunuh dengan pedang.

Apabila dia memberinya minum racun dan dia mengklaim tidak tahu bahwa dia yang menyebabkannya tewas, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Dia wajib dihukum *qishash,* karena secara umum racun tersebut mematikan.

Pendapat Kedua: Dia tidak wajib dihukum *qishash,* karena bisa jadi dia pura-pura tidak tahu, bahwa dia yang membunuhnya, dan ini adalah sesuatu yang *syubhat,* sehingga menggugurkan hukuman *qishash.*

Pasal: Apabila seseorang membunuh orang lain dengan sihir yang secara umum mematikan, maka dia wajib dihukum *qishash,* karena dia telah membunuhnya dengan sesuatu yang secara umum dapat membunuhnya, sehingga kasusnya ini mirip dengan orang yang membunuh orang lain dengan pisau. Sedangkan apabila secara umum sihir tersebut dapat mematikan dan tidak mematikan, maka pelakunya tidak wajib dihukum

qishash, karena perbuatannya itu tergolong sengaja tetapi tersalah, seperti halnya jika dia memukul orang itu dengan tongkat lalu orang yang dipukul itu tewas.

Penjelasan:

Hadits Abu Hurairah diriwayatkan oleh Abu Daud: Wahb bin Baqiyyah menceritakan kepada kami, Khalid menceritakan kepada kami dari Muhammad bin Amr dan Abu Salamah bahwa Rasulullah ﷺ dihadiahi daging kambing oleh perempuan Yahudi Khaibar. Hadits ini diriwayatkan secara *mursal*. Hammad bin Salamah juga meriwayatkannya dari Muhammad bin Amr dari Abu Salamah dari Abu Hurairah secara *maushul*.

Abdurrazzaq meriwayatkan dari Ma'mar dari Az-Zuhri bahwa Zainab binti Al Harits Al Yahudiyyah, istri Sallam bin Misykam menghadiahkan kepada Nabi ﷺ daging kambing sate yang dibubuhi racun dan sebelumnya dia menanyakan kepada para sahabat, "Bagian apa yang paling disukainya ?" Mereka menjawab, "Lengan." Maka dia pun membubuhi racun lebih banyak pada bagian lengan. Ketika Nabi ﷺ menggigit lengan tersebut, lengan tersebut memberitahukan kepada Nabi bahwa dia beracun, maka beliau pun memuntahkan daging yang telah dikunyahnya, lalu beliau bersabda, "Kumpulkan orang-orang Yahudi dari sana dan bawa mereka kepadaku." Setelah mereka dikumpulkan, beliau pun bersabda kepada mereka, "Aku akan menanyakan kepada kalian tentang sesuatu, apakah kalian akan membenarkanku?" Mereka menjawab, "Ya, wahai Abu Al Qasim." Maka beliau bertanya kepada mereka, "Siapakah ayah kalian?" Mereka menjawab, "Ayah kami adalah si fulan" Nabi bersabda, "Kalian dusta bahwa ayah kalian adalah si fulan" Kata mereka,

"Kamu benar dan tepat" Nabi bertanya selanjutnya, "Apakah kalian akan membenarkanku tentang sesuatu apabila aku menanyakan kepada kalian tentangnya?" Mereka menjawab, "Iya, wahai Abul Qasim. Kalau kami dusta, maka kedustaan kami akan terlihat sebagaimana engkau mengetahui ayah kami" Nabi bertanya, "Siapakah penghuni neraka?" Mereka menjawab, "Kami hanya di neraka sebentar lalu kalian akan menggantikan kami" Nabi bersabda, "Diamlah kalian di dalamnya! Demi Allah, kami tidak akan menggantikan kalian di dalamnya." Kemudian beliau bersabda, "Apakah kalian akan membenarkanku apabila aku menanyakan kepada kalian tentang sesuatu?" Mereka, "Iya" Beliau bertanya, "Apakah kalian yang membubuhi racun pada daging kambing ini?" Mereka menjawab, "Iya," Beliau bertanya, "Apa yang mendorong kalian melakukannya?" Mereka menjawab, "Kami ingin tahu, apabila engkau berdusta, maka kami akan merasa tenang dari gangguanmu; sedangkan jika engkau seorang Nabi, maka racun tersebut tidak akan membahayakanmu." Kemudian seorang perempuan dihadapkan kepada beliau, lalu dia berkata, "Aku ingin membunuhmu" Nabi bersabda, "Allah tidak akan membiarkanmu melakukan itu terhadapku" Para sahabat berkata, "Apakah kita boleh membunuhnya?" Nabi bersabda, "Jangan." Ternyata Nabi tidak mengganggunya dan tidak membunuhnya. Lalu beliau membekam bagian atas punggungnya yang dekat leher dan beliau menyuruh orang-orang yang telah memakan daging tersebut agar berbekam, akan tetapi sebagian mereka tewas."

Para ulama berselisih pendapat tentang eksekusi hukuman mati terhadap perempuan tersebut. Az-Zuhri berkata, "Dia masuk Islam sehingga Nabi membiarkannya." Ma'mar berkata, "Orang-orang mengatakan, bahwa dia dihukum mati oleh Nabi ﷺ." Akan

tetapi riwayat Hammad bin Salamah dari Muhammad bin Amr dari Abu Hurairah menyebutkan, bahwa Nabi ﷺ menghukum mati perempuan Yahudi tersebut setelah Bisyr bin Al Barra' tewas. Dua riwayat ini bisa digabungkan bahwa pada permulaan Nabi ﷺ tidak menghukum mati perempuan tersebut, kemudian setelah Bisyr bin Al Barra' tewas beliau menghukum mati perempuan tersebut.

Terdapat riwayat yang berbeda-beda, apakah Nabi ﷺ memakan daging tersebut atau tidak? Mayoritas riwayat menyebutkan, bahwa Nabi ﷺ memakannya dan tetap hidup setelahnya selama tiga tahun. Oleh karena itu, ketika beliau sakit yang menyebabkan kematiannya, beliau mengatakan, "Aku masih merasakan pengaruh daging kambing beracun yang aku makan di Khaibar. Inilah saat terputusnya urat nadiku." Az-Zuhri berkata, "Rasulullah ﷺ wafat sebagai *syahid*."

Penjelasan Redaksional: *Mashliyyah* adalah daging panggang (sate). Kalimat *Ash-Shala* merupakan *isim maqshur*, sementara kalimat *Ash-Shila'u* adalah *isim mamdud*. Contohnya adalah firman Allah ﷻ,

سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴿٣﴾

"*Kelak dia akan masuk ke dalam api yang bergejolak*." (Qs. Al Masad [111]: 3). Juga firman-Nya,

جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا ۖ وَبِئْسَ الْقَرَارُ ﴿٢٩﴾

"*Yaitu neraka Jahannam; mereka masuk kedalamnya; dan itulah seburuk-buruk tempat kediaman*." (Qs. Ibraahim [14]: 29).

Redaksi "Aku masih merasakan pengaruh makanan," kalimat *Uklah* (makanan) adalah kunyahan, sedangkan *Abhar* adalah urat nadi leher yang apabila dia putus, maka pemiliknya akan mati. *Abhar* adalah dua urat nadi yang keluar dari jantung lalu mencabang ke seluruh urat nadi. Demikianlah yang dikatakan oleh Ibnu Baththal. Jika kita merujuk ilmu anatomi, salah satu dari dua sisi jantung sebelah atas adalah pembuluh darah paru-paru yang memompa darah ke paru-paru untuk proses pertukaran oksigen. Dia membentang dari bilik jantung kanan sampai ke paru-paru. Kemudian pembuluh darah lainnya adalah Aorta; dia membentang dari bilik jantung kiri ke bagian-bagian tubuh, lalu dari keduanya menjalar ke pembuluh-pembuluh darah dan urat-urat yang disebut peredaran darah.

Hukum: Apabila seseorang membelenggu tangan orang lain ke belakang pundaknya atau mengikatnya lalu orang tersebut dimangsa binatang buas, maka dalam hal ini ada tiga permasalahan yang diuraikan oleh Syaikh Abu Hamid.

Permasalahan Pertama: Apabila dia mengikat dan membelenggu kedua tangannya ke belakang pundak, lalu membuangnya ke daerah yang banyak binatang buasnya, kemudian datang binatang buas dan lalu memangsanya, maka dia (yang membuang) tidak wajib dihukum *qishash* dan tidak wajib membayar *diyat,* karena binatang buas tersebut memakan orang itu atas keinginannya. Disamping itu, orang tersebut memiliki kehendak, sehingga hukumnya seperti orang yang ditangkap lalu dibunuh orang lain.

Permasalahan Kedua: Apabila dia mengikatnya di padang pasir, lalu melempar binatang buas ke arahnya atau dilempar ke arah seseorang atau dilempar ke arah binatang buas agar dia lari; apabila dia enggan untuk lari dan binatang tersebut memangsanya, maka itu terjadi atas keinginannya.

Permasalahan Ketiga: Apabila binatang buasnya ada di tempat sempit atau rumah kecil atau sumur atau lubang untuk sarangnya, lalu orang yang dibelenggu tersebut dilempar ke arahnya, atau orang yang dibelenggu ada di tempat sempit atau di dalam rumah atau sumur atau sarang binatang, lalu binatang buas tersebut dilemparkan ke arahnya kemudian binatang itu menyerangnya hingga tewas; apabila serangan tersebut secara umum dapat menyebabkannya tewas, maka orang yang melempar wajib dihukum *qishash,* karena dia telah melempar binatang buas ke arahnya untuk membunuhnya.

Namun jika binatang tersebut menyerangnya dengan serangan yang secara umum tidak mematikan lalu dia tewas, maka orang yang melempar tidak wajib dihukum *qishash,* karena pada umumnya serang tersebut masih dapat membuatnya selamat, dan dia hanya wajib membayar *diyat* dengan menggunakan hartanya. Begitu pula yang berlaku jika yang menyerang adalah harimau atau sejenisnya.

Apabila dia memegang binatang buas atau harimau lalu melepasnya untuk menyerang orang yang dibelenggunya dan kemudian binatang tersebut memangsanya, maka dia wajib dihukum *qishash,* karena dia telah menyediakan binatang buas untuk menyerangnya.

Masalah: Apabila seseorang membelenggu orang lain lalu membuangnya di daerah yang banyak ular, kemudian ada ular yang menggigitnya, maka tidak ada *qishash* dan *diyat* baginya; baik daerahnya luas atau sempit. Begitu pula jika dia melemparnya ke ular atau melemparkan ular ke arahnya, karena tabiat ular dan kalajengking adalah akan lari dari manusia.

Apabila seseorang memegang ular atau kalajengking dengan tangannya, lalu menggigitkannya pada orang lain, maka menurut Asy-Syafi'i, "Baik dia mencengkeramkan ular tersebut atau tidak mencengkeramkannya kepada korban, lalu ular tersebut menggigitnya dan korban tewas; jika ular tersebut termasuk ular yang mematikan (berbisa) secara umum, seperti ular kobra atau ular berbisa yang yang memiliki kepala kecil, maka pelakunya wajib dihukum *qishash,* karena dia yang menyebabkan korban tewas dengan perbuatannya, sehingga hukumnya seperti membunuhnya dengan pedang. Sedangkan apabila ular tersebut secara umum tidak mematikan, seperti ular Makkah dan Hijaz atau ular Mesir yang biasa memangsa binatang jinak atau ular yang hidup di bawah rel kereta api dan biasa memangsa katak, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Dia tidak wajib dihukum *qishash,* karena ular tersebut secara umum tidak mematikan, dan dia hanya diwajibkan membayar *diyat mughallazhah* karena perbuatannya tergolong mirip sengaja.

Pendapat Kedua: Dia wajib dihukum *qishash,* karena perbuatan tersebut secara umum dapat membuatnya mati sehingga seperti orang yang melukai orang (sampai mati).

Pelajaran Penting: Ular ada yang berbisa. Ciri-cirinya adalah kepalanya kecil, lehernya tebal, racunnya ganas, lehernya halus dan kepalanya datar mirip ibu jari. Kemudian ular setengah berbisa, yaitu yang bentuknya pertengahan antara ular berbisa dan ular tidak berbisa. Sebagian orang Shufi ada yang memakan ular tidak berbisa karena beranggapan, bahwa hal tersebut akan melahirkan *karamah*, padahal perbuatan tersebut sangat keji dan durhaka karena menganggap orang yang memakan makanan buruk itu sebagai orang yang akan mendapat keridhaan.

Masalah: Apabila seseorang memberi minum orang lain dengan minuman beracun, lalu orang yang meminumnya tewas, maka bisa jadi orang tersebut dipaksa atau tidak dipaksa. Apabila dia memaksanya untuk meminumnya, misalnya mencekokinya ke dalam tenggorokannya secara paksa, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila orang yang memberi minum mengaku, bahwa minuman tersebut beracun dan mematikan, maka dia wajib dihukum *qishash,* karena dia telah membunuhnya dengan perbuatan yang secara umum mematikan, sehingga hukumnya seperti apabila dia membunuhnya dengan pedang. Sedangkan apabila keluarga korban mengklaim, bahwa racun tersebut mematikan tetapi orang yang memberi minum mengingkarinya; jika keluarga korban bisa mendatangkan bukti bahwa racun tersebut mematikan, maka orang yang memberi minum wajib dihukum *qishash,* karena telah terbukti bahwa racun tersebut mematikan.

Apabila keluarga korban mendatangkan bukti bahwa korban fisiknya lemah dan ular tersebut tidak bisa membunuh

orang yang fisiknya kuat, maka pelakunya tidak wajib dihukum *qishash* dan hanya wajib membayar *diyat mughallazhah.*

Sementara jika keluarga korban tidak dapat mendatangkan bukti, maka yang berlaku adalah ucapan orang yang memberi minum dengan sumpahnya, bahwa racun tersebut secara umum tidak mematikan, karena hukum asalnya adalah tidak adanya *qishash.* Apabila dia telah bersumpah, maka dia tidak wajib dihukum *qishash* dan hanya wajib membayar *diyat mughallazhah.*

Apabila terdapat bukti, bahwa racun tersebut secara umum mematikan atau orang yang memberi minum mengakuinya, hanya saja dia mengklaim, bahwa dia tidak tahu bahwa racun tersebut dapat mematikan pada waktu diminum, maka apakah dia wajib dihukum *qishash?* Dalam hal ini, ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Dia tidak wajib dihukum *qishash,* karena pengakuannya masih multi tafsir sehingga bersifat *syubhat* yang menggugurkan hukuman *qishash.*

Pendapat Kedua: Dia wajib dihukum *qishash,* karena dia telah membunuhnya dengan sesuatu yang secara umum mematikan, sehingga pengakuannya itu tidak diterima. Seperti halnya jika pelaku melukainya (yang menyebabkan korban tewas).

Apabila dia mencampur racun tersebut dengan makanan atau minuman dan memaksa korban dengan mencekokkan pada tenggorokannya lalu korban tewas; jika makanan dan minuman tersebut dapat mengurangi unsur racun tersebut secara otomatis; jika dia tidak memaksa korban dan hanya menyodorkan makanan atau minuman tersebut kepadanya, lalu korban meminumnya, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila orang yang meminumnya itu masih kecil dan belum *mumayyiz,* atau sudah

dewasa tetapi gila atau orang *ajam* yang meyakini ketaatan terhadap perintah, maka orang yang menyodorkan harus bertanggung jawab, karena apa yang disodorkan seperti alat dan korban merasa wajib taat terhadap perintahnya.

Sementara jika orang yang disodori sudah berakal dan *mumayyiz*, maka orang yang menyodorkan tidak wajib bertanggung jawab, karena korban itu melakukan tindakan bunuh diri dengan keinginannya.

Apabila seseorang mencampurkan racun pada makanan sementara makanan tersebut tidak bisa mengalahkan unsur racun tersebut lalu itu dimakan oleh seseorang hingga menyebabkannya tewas, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila makanan yang dicampuri racun tersebut disodorkan kepada seseorang seraya mengatakan "Makanlah!" lalu orang tersebut memakannya, apakah pelakunya wajib dihukum *qishash?* Dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia wajib dihukum *qishash*, berdasarkan riwayat Abu Hurairah: Bahwa seorang perempuan Yahudi Khaibar menghadiahkan kepada Nabi ﷺ daging kambing sate lalu Nabi dan para Sahabatnya memakannya, lalu beliau bersabda, "*Angkat tangan kalian ! karena daging ini mengabarkan kepadaku bahwa dia beracun.*" Lalu beliau mengutus seseorang untuk menemui perempuan Yahudi tersebut, lalu beliau bertanya kepadanya, "*Apa yang mendorongmu melakukan ini terhadapku?*" Si perempuan Yahudi menjawab, "Kalau engkau benar-benar seorang Nabi, maka apa yang kulakukan tidak akan membahayakanmu, namun jika engkau hanya seorang raja, maka aku akan membebaskan manusia dari gangguanmu," lalu Bisyr bin Al Barra' bin Ma'rur memakannya dan dia pun tewas. Kemudian Nabi

mengutus seseorang untuk menghukum mati perempuan tersebut. Beliau juga bersabda, "*Aku masih merasakan pengaruh racun yang kumakan sewaktu di Khaibar. Inilah saat dimana urat nadiku putus.*"

Selain itu, secara umum orang yang diberi makanan pasti akan memakannya, sehingga orang yang memberi makanan tersebut sama saja menyuruh untuk memakannya, sehingga dia wajib dihukum *qishash,* seperti halnya jika dia memaksa untuk memakannya.

Pendapat Kedua: Dia tidak wajib dihukum *qishash,* karena orang yang disodori memakan dengan keinginannya sendiri, sehingga seperti orang yang bunuh diri dengan pisau. Apabila kami katakan berdasarkan hal ini, apakah pelakunya wajib membayar *diyat?* Ulama madzhab kami berselisih pendapat dalam masalah ini. Menurut Qadhi Abu Ath-Thayyib, dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Dia tidak wajib membayar *diyat,* karena korban melakukan tindakan kriminal terhadap dirinya sendiri.

Pendapat Kedua: Dia wajib membayar *diyat,* karena kerusakan terjadi karena ulahnya, sehingga hukumnya seperti orang yang menggali sumur di jalan umum yang biasa dilalui manusia lalu ada orang yang jatuh ke dalamnya dan tewas. Sedangkan menurut Syaikh Abu Hamid, pelakunya wajib membayar *diyat,* dan dalam hal ini hanya ada satu pendapat yang disepakati ulama dan tidak ada dua pendapat yang lainnya.

Apabila seseorang mencampurkan racun pada makanannya lalu dia menyuguhkannya kepada orang lain seraya mengatakan "Makanan ini beracun," tetapi orang tersebut tetap memakannya,

maka dia (yang menyuguhkan makanan) tidak dihukum *qishash* dan tidak wajib membayar *diyat.* Sedangkan apabila dia mencampur racun dengan makanan secara umum lalu menyuguhkannya pada anak kecil yang belum *mumayyiz* atau pada orang *baligh* yang gila atau pada orang *ajam* yang tidak berakal dan tidak *mumayyiz* seraya mengatakan, "Makanlah ini, tetapi makanan ini mengandung racun," lalu orang yang disuguhi makanan tersebut memakannya dan tewas, maka dia (pelaku yang menyodorkan makanan tersebut) wajib dihukum *qishash,* karena hukumnya sama seperti jika dia membunuh orang itu dengan tangannya.

Apabila seseorang membubuhi racun pada makanan, lalu ada orang lain yang masuk ke rumahnya dan kemudian memakan makanan tersebut serta menyebabkannya tewas, maka dia tidak wajib dihukum *qishash* dan tidak wajib membayar *diyat,* karena orang yang masuk tersebut telah bertindak gegabah dengan memakan makanan orang lain tanpa seizinnya. Sementara jika dia membubuhi racun pada makanan orang lain, lalu si pemilik makanan datang dan kemudian memakan makanannya tanpa mengetahui, bahwa makanan tersebut beracun hinga dia tewas, maka orang yang membubuhi racun pada makanan tersebut wajib mengganti makanan tersebut sesuai harganya karena dia telah merusaknya. Lalu apakah dia wajib dihukum *qishash?* Dalam hal ini ulama madzhab kami berselisih pendapat.

Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i yang berkaitan dengan kasus orang yang mencampuri makanan dengan racun lalu disuguhkan kepada orang yang hendak memakannya, karena seseorang itu memakan makanan menurut kebiasaan dan

kebutuhan dirinya, sehingga hukumnya seperti orang yang mencampuri makanan dengan racun, lalu mengundang orang lain untuk memakannya.

Ada pula ulama madzhab kami lainnya yang berpendapat, bahwa dia tidak wajib dihukum *qishash,* dan dalam hal ini hanya ada satu pendapat yang disepakati ulama, karena apa yang dilakukannya itu hanya sekedar merusak makanan tersebut saja.

Cabang: Apabila seseorang menyihir orang lain lalu orang yang disihir tewas, maka orang yang menyihir harus ditanya dahulu tentang sihirnya. Apabila dia mengatakan, bahwa sihirnya secara umum mematikan dan dia telah membunuhnya, maka dia wajib dihukum *qishash.* Akan tetapi menurut Abu Hanifah, dia tidak wajib dihukum *qishash.*

Yang menjadi dalil kami adalah, bahwa si penyihir itu telah menyihirnya dengan sihir yang mematikan secara umum. Al Imrani berkata, "Hukumnya seperti orang yang membunuh orang lain dengan pedang."

Sedangkan apabila si penyihir itu mengatakan, bahwa sihirnya itu tidak mematikan secara umum, maka dia wajib membayar *diyat mukhaffafah* (*diyat* yang ringan), karena dia telah melakukan kesalahan (ketidak-sengajaan). Sementara jika si penyihir mengatakan, bahwa sihirnya itu terkadang mematikan dan terkadang tidak mematikan, tetapi secara umum tetap membuat orang yang disihir selamat, maka dia wajib membayar *diyat mughallazhah* dengan menggunakan hartanya.

Apabila si penyihir mengatakan, "Aku membunuh beberapa orang dengan sihirku," tanpa menyebut satu per satu orang-orang

yang disihirnya, maka dia tidak dihukum mati. Akan tetapi menurut Abu Hanifah, dia harus dihukum mati, karena dia telah membuat kerusakan di muka bumi yaitu menampakkan senjata dan menteror di jalanan. Akan tetapi hukuman mati tidak berkaitan dengan masalah ini, sementara berkaitan dengan *hirabah*, maka akan diuraikan nanti *insya Allah*.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila seorang laki-laki dipaksa untuk membunuh laki-laki lain tanpa alasan yang benar lalu orang tersebut (yang dipaksa) membunuhnya, maka orang yang memaksa wajib dihukum *qishash,* karena dia melakukan perbuatan yang secara umum dapat menyebabkan korban tewas, sehingga hukumnya mirip dengan kasus orang yang melempar orang lain dengan anak panah hingga tewas. Sementara berkenaan dengan orang yang dipaksa, dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Dia tidak wajib dihukum *qishash,* karena dia membunuh korban dalam rangka membela dirinya, sehingga hukumnya seperti orang yang didatangi orang lain untuk membunuh karena hendak membela dirinya.

Pendapat Kedua: Dia wajib dihukum *qishash*. Inilah pendapat yang *shahih*, karena dia membunuh korban secara *zhalim* untuk mempertahankan dirinya sendiri, sehingga hukumnya mirip dengan orang yang terdesak membutuhkan makanan, lalu dia membunuh orang yang memiliki makanan agar dapat memakannya.

Apabila penguasa menyuruh seseorang membunuh orang lain tanpa alasan yang benar; jika orang yang disuruh itu tidak tahu, bahwa dia membunuh tanpa alasan yang benar, maka penguasa wajib bertanggung jawab yaitu membayar *kafarah*, dihukum *qishash* dan membayar *diyat*; karena orang yang disuruh itu dimaafkan dalam pembunuhan tersebut, mengingat secara *zhahir*, penguasa itu tidak menyuruh kecuali kebenaran. Sementara jika orang yang disuruh itu tahu, bahwa dia membunuh tanpa alasan yang benar, maka dia harus bertanggung jawab dengan membayar *kafarah*, dihukum *qishash* atau membayar *diyat*, karena dia tidak boleh mentaati sesuatu yang tidak diperbolehkan baginya. Dalilnya adalah sabda Nabi ﷺ, لاَ طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الخَالِقِ "*Tidak boleh taat kepada makhluk dalam rangka bermaksiat kepada sang pencipta.*"

Asy-Syafi'i ﵁ meriwayatkan bahwa Nabi ﷺ bersabda, مَنْ أَمَرَكُمْ مِنَ الْوُلاَةِ بِغَيْرِ طَاعَةِ اللهِ فَلاَ تُطِيْعُوْهُ "*Barangsiapa saja di antara kalian yang disuruh penguasa untuk melakukan selain ketaatan kepada Allah, janganlah taat kepadanya.*" Jadi, hukumnya seperti orang yang membunuh orang lain tanpa perintah penguasa.

Sedangkan jika salah seorang rakyat menyuruh seseorang untuk membunuh orang lain, lalu orang yang disuruh tersebut membunuhnya, maka orang yang disuruh itu wajib dihukum *qishash;* baik dia tahu, bahwa

dia membunuhnya tanpa alasan yang benar atau tidak tahu, karena dia tidak wajib taat kepadanya, sehingga secara *zhahir* si rakyat tersebut tidak menyuruhnya dengan alasan yang benar. Oleh sebab itu, tidak ada udzur dalam tindakan pembunuhannya, sehingga dia wajib dihukum *qishash*.

Apabila seseorang menyuruh anak kecil yang belum *mumayyiz* atau orang *ajam* (non arab) agar membunuh orang lain, dimana orang yang disuruh itu belum tahu, bahwa dia tidak boleh taat kepadanya dalam membunuh tanpa alasan yang benar, maka yang wajib dihukum *qishash* adalah orang yang menyuruh, karena orang yang disuruh hanya menjalankan perintah. Apabila dia menyuruhnya mencuri harta, lalu orang yang disuruh tersebut mencurinya, maka orang yang menyuruh tidak wajib dihukum *had*, karena hukuman *had* itu tidak wajib diterapkan kecuali terhadap pelakunya langsung, sementara *qishash* wajib diterapkan pada orang yang menyebabkan dan juga pelakunya.

Pasal: Apabila dua orang bersaksi bahwa seseorang melakukan tindakan yang menyebabkan kematian orang lain, lalu orang tersebut (yang dituduh) dihukum mati karena kesaksian keduanya, maka hukuman *qishash* itu wajib dijatuhkan pada para saksi tersebut. Hal ini berdasarkan riwayat Al Qasim bin Abdurrahman: Ada dua orang laki-laki bersaksi di hadapan Ali ﷺ bahwa seorang laki-laki telah mencuri, lalu Ali memotong tangan orang yang dituduh tersebut,

kemudian keduanya menarik kesaksian mereka. Maka Ali pun berkata, "Seandainya aku tahu bahwa kalian berdua sengaja melakukannya pasti akan kupotong tangan kalian berdua," lalu Ali menyuruh keduanya membayar *diyat* tangan orang yang dituduh tersebut.

Selain itu, keduanya telah melakukan perbuatan yang menyebabkan orang lain terbunuh, sehingga keduanya harus dihukum *qishash,* seperti halnya jika keduanya melukai lalu orang yang dilukai itu tewas.

Penjelasan:

Hadits pertama di atas diriwayatkan oleh Ahmad dari Abdullah bin Ash-Shamit, dia berkata: Ziyad hendak mengirim Imran bin Hushain ke Khurasan, tetapi Imran menolaknya, lalu teman-temannya berkata kepadanya, "Apakah kamu meninggalkan Khurasan padahal engkau harus ke sana ?" Imran menjawab, "Demi Allah, aku tidak suka shalat di sana ketika cuaca panas, sementara mereka shalat ketika cuaca dingin. Aku takut ketika aku berada di hadapan musuh ada surat dari Ziyad, sehingga apabila aku maju maka aku akan mati, sedangkan apabila aku kembali, maka leherku akan dipenggal." Kemudian Ziyad hendak mengutus Al Hakam bin Umar Al Ghifari ke Khurasan. Maka Imran pun berkata, "Adakah yang mau memanggil Al Hakam kemari?" Maka pergilah seseorang untuk menemui Al Hakam, kemudian Al Hakam datang menemui Imran. Lalu Imran berkata kepada Al Hakam, "Apakah kamu pernah mendengar sabda Rasulullah ﷺ, لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ اللهِ '*Tidak boleh taat kepada makhluk dalam rangka bermaksiat kepada Allah* ﷻ'?" Al Hakam menjawab, "Ya."

Maka Imran pun berkata, "Segala puji bagi Allah, Allah Maha Besar."

Dalam riwayat Al Hasan disebutkan bahwa Ziyad mengangkat Al Hakam Al Ghifari sebagai komandan pasukan. Saat itu datanglah Imran bin Hushain menemuinya di hadapan pasukan, lalu dia berkata, "Tahukan kamu mengapa aku datang menemuimu?" Al Hakam menjawab, "Ada apa?" Al Hakam berkata, "Apakah kamu ingat sabda Rasulullah ﷺ kepada seorang laki-laki yang disuruh komandannya "Lemparkan dirimu ke api" lalu laki-laki tersebut tidak mau masuk ke dalamnya? kemudian hal tersebut diberitahukan kepada Rasulullah, lalu Rasulullah bersabda, "Seandainya dia masuk ke dalamnya, maka keduanya akan sama-sama masuk ke dalam api tersebut. Tidak ada ketaatan dalam maksiat kepada Allah ﷻ?" Al Hakam berkata, "Iya," Imran berkata, "Aku hanya ingin mengingatkanmu akan hadits tersebut."

Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad dengan berbagai redaksi.

Sementara Ath-Thabrani meriwayatkannya secara ringkas. Dan dalam sebagian riwayat disebutkan dengan redaksi,

لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ.

"*Tidak ada ketaatan terhadap makhluk dalam rangka bermaksiat kepada Allah ﷻ.*"

Al Haitsami berkata, "Para periwayat yang disebutkan Ahmad merupakan periwayat *Ash-Shahih.*" Al Hakim juga meriwayatkannya dalam *Al Mustadrak* dari Imran dan Al Hakam Al Ghifari. As-Suyuthi berkata, "Sanadnya *hasan.*"

Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ahmad dan Abu Ya'la dari Anas, bahwa Mu'adz bin Jabal bertanya, "Wahai Rasulullah, bagaimana apabila ada penguasa yang tidak menjalankan *Sunnah*-mu dan tidak melaksanakan perintahmu? apa yang engkau perintahkan pada kami?" Nabi menjawab, لاَطَاعَةَ لِمَنْ لَمْ يُطِعِ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ "*Tidak boleh taat kepada orang yang tidak taat kepada Allah* ﷻ." Dalam sanadnya terdapat Amr bin Zainab yang tidak dikenal identitasnya, sementara para periwayat lainnya merupakan periwayat *Ash-Shahih*.

Ahmad, Al Bukhari dan Muslim juga meriwayatkan dari jalur Ali رضي الله عنه bahwa dia berkata, "Rasulullah ﷺ mengirim detasemen dan mengangkat seorang laki-laki Anshar sebagai komandannya. Beliau menyuruh para pasukan agar mendengar dan mentaatinya, tetapi mereka malah membantah perintahnya. Lalu komandan tersebut berkata, "Kumpulkan kayu bakar untukku!." Maka mereka pun mengumpulkan kayu bakar. Lalu dia berkata, "Nyalakan api!." Maka mereka pun menyalakannya. Lalu dia berkata, "Bukankah Rasulullah ﷺ telah menyuruh kalian agar mendengar dan mentaatiku?" Mereka menjawab, "Iya" Dia berkata, "Masuklah ke dalam api tersebut!." Maka mereka pun saling menatap satu sama lain seraya berkata, "Justru kami lari (berlindung) kepada Rasulullah ﷺ untuk menghindari Neraka." Demikianlah yang terjadi sampai amarah sang komandan reda dan api tersebut padam. Ketika mereka pulang, mereka menceritakan peristiwa tersebut kepada Rasulullah ﷺ. Maka beliau pun bersabda, لَوْ دَخَلُوْهَا لَمْ يَخْرُجُوْا مِنْهَا أَبَدًا "*Seandainya mereka masuk ke dalam api tersebut, pasti mereka tidak akan bisa keluar darinya selamanya.*" Lalu beliau bersabda, لاَطَاعَةَ فِي مَعْصِيَةِ اللهِ إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي

الْمَعْرُوْفِ "*Tidak boleh taat dalam rangka bermaksiat kepada Allah. Ketaatan hanyalah dalam hal yang baik-baik saja.*"

Dalam hadits Mu'adz bin Jabal yang diriwayatkan oleh Ahmad disebutkan, لاَطَاعَةَ لِمَنْ لَمْ يُطِعِ اللهَ "*Tidak boleh taat kepada orang yang tidak taat kepada Allah.*"

Dalam hadits Ubadah bin Ash-Shamit yang diriwayatkan oleh Ahmad dan Ath-Thabrani disebutkan, لاَطَاعَةَ لِمَنْ عَصَى اللهَ. "*Tidak boleh taat kepada orang yang durhaka kepada Allah.*"

Sedangkan redaksi riwayat Al Bukhari adalah, فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَّةٍ فَلاَ سَمْعَ بِمَعْصِيَّةٍ فَلاَ سَمْعَ وَلاَطَاعَةَ. "*Apabila kalian disuruh bermaksiat, janganlah kalian mendengar dan mentaatinya.*"

Sedangkan hadits riwayat Al Qasim bin Sallam, itu telah diuraikan dalam pembahasan sumpah.

Cabang: Apabila penguasa menyuruh seorang laki-laki membunuh orang lain tanpa alasan yang benar lalu orang yang disuruh tersebut membunuhnya, maka bisa jadi orang tersebut dipaksa untuk membunuhnya atau tidak dipaksa. Apabila sang penguasa tidak memaksanya dan hanya mengatakan "Bunuhlah dia!," apabila orang yang disuruh tahu bahwa dia disuruh membunuh tanpa alasan yang benar, maka dia tidak boleh membunuhnya. Hal ini berdasarkan sabda Nabi ﷺ,

لاَ طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ.

"*Tidak boleh taat kepada makhluk dalam rangka bermaksiat kepada Allah.*"

Juga sabda beliau,

مَنْ أَمَرَكُمْ مِنَ الْوُلاَةِ بِغَيْرِ طَاعَةِ اللهِ فَلاَ تُطِيْعُوْهُ.

"*Siapa saja di antara kalian yang disuruh penguasa untuk melakukan selain ketaatan kepada Allah, janganlah mentaatinya.*"

Apabila dia tetap melanggar dan membunuh orang yang disuruh untuk dibunuh, maka dia wajib dihukum *qishash* dan membayar *kafarah*, karena dia telah membunuh tanpa alasan yang benar. Dimana dalam kasus ini sang penguasa tidak berdosa, ini berdasarkan sabda Nabi ﷺ,

مَنْ أَعَانَ عَلَى قَتْلِ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَلَوْ بِشَطْرِ كَلِمَةٍ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَكْتُوْبًا بَيْنَ عَيْنَيْهِ آيِسٌ مِنْ رَحْمَةِ اللهِ تَعَالَى.

"*Barangsiapa membantu membunuh orang Islam meskipun dengan setengah kalimat, maka pada Hari Kiamat nanti dia akan datang dengan tertulis di antara kedua matanya 'Orang yang putus asa dari Rahmat Allah'.*" Demikianlah yang diriwayatkan oleh ulama Baghdad.

Ulama Khurasan berkata, "Apakah sekedar perintah dari penguasa itu merupakan pemaksaan?" Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Apabila orang yang disuruh itu tidak tahu, bahwa dia membunuh tanpa alasan yang benar, maka

sang penguasa wajib dihukum *qishash* dan membayar *kafarah*, karena sang penguasa tidak membunuh langsung dan hanya menyuruh orang lain untuk membunuhnya. Apabila dia menyuruh orang lain dan orang yang disuruh tersebut membunuh tanpa alasan yang benar, maka hukumnya berkaitan dengan penguasa, seperti halnya apabila dia membunuhnya dengan tangannya sendiri. Sedangkan orang yang disuruh, dia tidak berdosa, tidak wajib dihukum *qishash* dan tidak wajib membayar *kafarah*, karena dia hanya menjalankan perintah dan secara *zhahir* sang penguasa tidak menyuruh kecuali yang benar.

Asy-Syafi'i ﵀ berkata, "Aku suka apabila dia membayar *kafarah*. Sedangkan jika dia disuruh atau dipaksa penguasa untuk membunuh, sementara dia tahu bahwa dia akan membunuh tanpa alasan yang benar, maka dia tidak boleh melakukannya, berdasarkan yang telah kami uraikan apabila dia tidak dipaksa. Apabila dia tetap membunuh, maka dia berdosa dan berbuat durhaka, dimana dalam kasus ini sang penguasa wajib di-*qishash* dan membayar *kafarah* dengan menggunakan hartanya." Sementara terkait dengan orang yang dipaksa dan disuruh melakukan pembunuhan, apakah dia wajib dihukum *qishash?* Dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak wajib dihukum *qishash*. Pendapat ini juga dinyatakan oleh Abu Hanifah. Dasarnya adalah sabda Nabi ﷺ, رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ "*Diangkat (tidak dicatat sebagai dosa) dari umatku kesalahan dan lupa serta sesuatu yang dipaksakan pada mereka.*" Disamping itu, dia membunuh untuk membela dirinya sehingga tidak wajib dihukum *qishash,* ini sama seperti jika seseorang mencari diri

orang lain, dimana dia tidak bisa menghalaunya kecuali dengan membunuhnya.

Pendapat Kedua: Dia wajib dihukum *qishash*. Pendapat ini juga dinyatakan oleh Malik dan Ahmad. Inilah pendapat yang paling *shahih* berdasarkan sabda Nabi ﷺ, فَمَنْ قَتَلَ بِعَمْدِهِ قَتِيْلاً فَأَهْلُهُ بَيْنَ خَيْرَتَيْنِ: إِنْ أَحَبُّوْا قَتَلُوْا وَإِنْ أَحَبُّوْا أَخَذُوْا الدِّيَةَ. "*Barangsiapa yang membunuh seseorang dengan sengaja, maka keluarga korban boleh memilih dua hal; apakah akan membunuhnya (menghukum mati) atau mengambil diyat.*" Dalam kasus ini, pelaku adalah pembunuhnya. Selain itu, dia sengaja membunuh orang yang selevel dengannya untuk membela diri, sehingga dia wajib dihukum *qishash*, hal ini sama seperti kondisi seseorang yang lapar lalu membunuh orang lain untuk dimakan. Disamping itu, seandainya ada dua laki-laki yang berada di tempat sempit atau rumah kecil lalu ada seekor macan atau binatang buas lainnya yang masuk ke tempat tersebut lalu salah satu dari keduanya mendorong temannya ke arah binatang tersebut karena takut akan keselamatan dirinya lalu binatang itu memangsanya, maka orang yang mendorong wajib dihukum *qishash*. Begitu pula apabila sekelompok orang berada di lautan dan merasa ketakutan, lalu mereka mendorong salah seorang dari mereka ke laut agar beban perahu menjadi lebih ringan, kemudian orang yang didorong tersebut tewas, maka mereka harus dihukum *qishash*, meskipun perbuatan tersebut dalam rangka mempertahankan diri mereka. Jadi, kasus ini sama dengan kasus orang yang didorong ke laut lalu tewas.

Apabila kami katakan bahwa orang yang disuruh itu wajib dihukum *qishash*, maka keluarga korban boleh memilih; apakah

akan membunuh orang yang memaksa atau orang yang dipaksa, atau memaafkan keduanya dan mengambil *diyat* dari keduanya. Namun, jika kami katakan, bahwa orang yang disuruh dan dipaksa tidak wajib membayar *diyat,* maka dia hanya wajib membayar separuh *diyat,* karena dia merupakan orang yang membunuh secara langsung, kemudian masing-masing dari keduanya wajib membayar *kafarah* berdasarkan dua pendapat Asy-Syafi'i. Demikianlah yang diriwayatkan ulama madzhab kami dari kalangan ulama Baghdad.

Sedangkan menurut ulama Khurasan, mereka mengatakan, "Apabila kami katakan, bahwa orang yang disuruh itu tidak wajib dihukum *qishash,* lantas apakah dia wajib membayar separuh *diyat* ?" Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Apabila kami katakan, bahwa dia wajib membayar separuh *diyat,* maka dia juga wajib membayar *kafarah.* Sedangkan jika kami katakan, bahwa dia tidak wajib membayarnya, maka apakah dia wajib membayar *kafarah?* Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Apabila hal ini telah ditetapkan, maka tidak ada bedanya antara penguasa dengan wakilnya dalam masalah ini, karena taat kepada wakil itu hukumnya wajib, sebagaimana wajibnya taat kepada Imam.

Begitu pula jika seseorang menguasai suatu negeri atau daerah dengan proses perwakilan, lalu mengklaim bahwa dia seorang penguasa, seperti penguasa yang diangkat kelompok Khawarij, maka hukumnya sama seperti penguasa; karena Asy-Syafi'i tidak menolak perbuatan mereka kecuali sebagaimana dia menolak perbuatan penguasa adil; begitu pula dengan para hakimnya.

Sedangkan jika dia menguasai suatu negeri tanpa adanya proses perwakilan tetapi dengan cara mencurinya, lalu dia menyuruh seseorang untuk membunuh tanpa alasan yang benar, atau dia disuruh salah seorang rakyat agar membunuh seseorang tanpa alasan yang benar; jika orang yang menyuruh itu tidak memaksa melakukan pembunuhan, tetapi orang yang disuruh tetap membunuh, maka orang yang disuruh itu wajib dihukum *qishash* dan membayar *kafarah*; baik dia tahu bahwa dia disuruh membunuh dengan alasan yang benar atau tanpa alasan yang benar, sebab dia tidak wajib taat kepadanya, berbeda dengan kewajiban taat kepada Imam (penguasa). Sedangkan pihak lain hanya mendapat dosa karena ikut bekerjasama dengan ucapan. Terkait hukuman *qishash* dan *kafarah*, maka keduanya itu tidak wajib baginya, karena dia tidak membunuhnya secara langsung.

Sedangkan apabila orang tersebut memaksanya (orang yang disuruh) untuk membunuh seseorang, maka si penyuruh itu wajib dihukum *qishash* dan membayar *kafarah*, karena dia menyuruh melakukan pembunuhan dengan paksaan, sehingga hukumnya sama jika dia membunuh korban dengan tangannya.

Sementara berkenaan dengan orang yang disuruh; apabila dia mampu menolak orang yang menyuruh itu sendirian atau melalui keluarganya, atau melalui orang yang dimintai bantuannya, maka dia tidak boleh membunuh. Apabila dia tetap membunuh, maka dia wajib dihukum *qishash* dan membayar *kafarah*. Sedangkan jika dia tidak mampu menolak orang yang menyuruh; baik menolak sendiri, atau melalui keluarganya, atau orang yang dimintai bantuannya, maka dia juga tidak boleh membunuh. Apabila dia tetap membunuh, maka dia wajib dihukum *qishash* dan membayar *kafarah*. Apabila dia tidak mampu menolak orang

yang menyuruh dan tetap membunuh, lantas apakah dia wajib dihukum *qishash?* Dalam hal ini, ulama madzhab kami berselisih pendapat. Menurut mayoritas mereka, dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i seperti yang telah kami katakan berkenaan dengan orang yang dipaksa penguasa. Ada pula yang mengatakan, bahwa dia wajib dihukum *qishash,* dimana dalam hal ini hanya ada satu pendapat yang disepakati ulama; karena orang yang dipaksa penguasa itu memiliki *syubhat* berkaitan dengan perintah penguasa, karena bisa saja penguasa itu mengetahui sesuatu yang menyebabkan pembunuh menghabisi nyawa korban, meskipun orang yang disuruh itu tidak tahu.

Taat kepada penguasa hukumnya wajib, berbeda dengan orang yang menguasai suatu daerah dengan pencurian atau yang dikuasai orang per-orang, maka hukumnya tidak wajib taat dan orang yang disuruh tidak wajib taat.

Ulama madzhab kami kalangan ulama Khurasan mengatakan, "Orang yang dipaksa penguasa itu tidak wajib dihukum *qishash,* dan dalam hal ini hanya ada satu pendapat Asy-Syafi'i. Yang wajib dihukum *qishash* adalah orang yang memaksanya selain penguasa, dan dalam hal ini juga hanya ada satu pendapat Asy-Syafi'i berdasarkan apa yang telah kami uraikan tentang perbedaan antara keduanya." Akan tetapi riwayat pertama lebih *shahih.*

Apabila hal ini telah ditetapkan, maka ketahuilah, bahwa Asy-Syafi'i telah mengatakan dalam *Al Umm,* "Apabila penguasa menyuruh seseorang untuk membunuh orang lain secara *zhalim,* lalu orang yang disuruh itu melakukannya, maka keduanya itu harus dihukum *qishash.*"

Para ulama madzhab kami berselisih pendapat tentang penafsiran dari perkataan tersebut. Menurut Abu Ishaq, yang dimaksud adalah apabila penguasa memaksanya. Lalu dia mengomentari salah satu dari dua pendapat tersebut.

Di antara ulama madzhab kami juga ada yang mengatakan, "Yang dimaksud bukanlah ketika penguasa memaksanya, karena dia menyebut kata 'pemaksaan' setelah itu. Penjelasannya adalah, jika orang suruhan itu adalah orang kafir, dimana dia disuruh membunuh orang Islam, sementara penguasa dan orang yang disuruh sama-sama meyakini, bahwa orang Islam itu tidak boleh dibunuh, hanya saja orang yang disuruh itu meyakini, bahwa penguasa melaksanakannya berdasarkan *ijtihad*-nya, maka keduanya harus dihukum *qishash*. Sedangkan berkenaan dengan penguasa, alasannya adalah karena dia telah menyuruh seseorang untuk membunuh orang lain dengan perintahnya, karena taat kepadanya adalah wajib. Sementara orang yang disuruh; jika dia tahu bahwa hal tersebut diharamkan, maka dia tidak boleh melakukannya, meskipun penguasa menganggap boleh. Oleh karena itu, keduanya wajib dihukum *qishash*."

Cabang: Ulama madzhab kami berselisih pendapat tentang cara memaksa seseorang untuk melakukan pembunuhan. Menurut Ibnu Ash-Shabbagh, tidak disebut pemaksaan kecuali jika seseorang dipaksa membunuh atau melukai korban yang menyebabkannya binasa. Sedangkan jika seseorang hanya dipaksa untuk memukul orang lain dengan pukulan yang tidak mematikan, atau dipaksa mengambil harta benda, maka ini tidak disebut pemaksaan, karena perbuatan tersebut tidak sampai menghilangkan nyawa orang yang dipukul tersebut. Oleh karena

itu, orang yang dipaksa tersebut wajib membela dirinya menurut salah satu dari dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i, akan tetapi dia tidak wajib mempertahankan hartanya. Justru dia wajib menyerahkannya agar nyawa orang lain tertolong. Sedangkan menurut Syaikh Abu Hamid, apabila seseorang dipaksa untuk mengambil harta tanpa membunuh korban, maka ini disebut pemaksaan, sebagaimana yang telah kami katakan berkenaan dengan pemaksaan secara mutlak. Sementara menurut Ath-Thabari, jika seseorang memaksa orang lain untuk membunuh seseorang yang dia tidak mampu melakukannya, maka ini merupakan pemaksaan, sebagaimana yang kami katakan berkenaan dengan masalah thalak.

Cabang: Apabila seseorang menyuruh pelayannya yang masih kecil dan belum *mumayyiz* atau orang *ajam* (non arab) yang belum *mumayyiz* untuk membunuh orang lain tanpa alasan yang benar, sementara orang yang disuruh itu meyakini, bahwa dia wajib taat pada perintahnya dalam segala hal, maka yang wajib dihukum *qishash* dan membayar *kafarah* adalah orang yang menyuruh, sementara orang yang disuruh itu tidak dihukum apa-apa, karena dia layaknya sebuah alat, sehingga orang yang menyuruh itu seperti orang yang membunuh dengan menggunakannya. Begitu pula jika orang yang disuruh itu meyakini, bahwa dia wajib taat kepada orang yang menyuruhnya dalam segala hal, maka hukumnya juga sama.

Apabila seseorang menyuruh orang lain untuk mencuri barang yang telah mencapai *nishab* dari tempat yang terjaga, lalu orang yang disuruh tersebut mencurinya, maka orang yang menyuruh itu tidak wajib dihukum potong tangan, karena

kewajiban *qishash* lebih kuat dari kewajiban potong tangan dalam kasus pencurian. Oleh karena itu, *qishash* wajib diterapkan pada penyebab (pembunuhan) dan tidak wajib diterapkan pada penyebab terjadinya pencurian.

Apabila seseorang menyuruh anak kecil yang belum *mumayyiz* atau orang *ajam* (non arab) yang menyakini kewajiban taat terhadapnya dalam segala hal yang diperintahkan dengan ucapan, "Bunuhlah aku !," lalu orang yang disuruh itu membunuhnya, maka darah orang yang menyuruh itu sia-sia, karena orang yang disuruh itu ibarat sebuah alat baginya, sehingga hukumnya seperti orang yang bunuh diri. Kemudian orang yang disuruh itu wajib membayar *kafarah*. Sedangkan jika orang tersebut menyuruh anak kecil yang belum *mumayyiz* atau orang *baligh* yang gila agar menyembelih dirinya, lalu orang yang disuruh tersebut menyembelihnya, atau mengeluarkan bagian tubuh vital dari tubuhnya, lalu dia tewas; apabila yang disuruh itu adalah budaknya, maka si budak itu tidak wajib bertanggung jawab, karena dia sejatinya adalah milik sang majikan, namun si budak itu berdosa dan wajib membayar *kafarah*. Sedangkan apabila orang yang disuruh itu adalah budaknya orang lain, maka si budak tersebut wajib mengganti nilainya dan wajib membayar *kafarah* serta wajib dihukum *qishash.*

Apabila dia mengatakan kepada orang *ajam* (non arab) yang meyakini ketaatan terhadapnya dalam segala hal, "Sembelihlah dirimu sendiri!," lalu orang tersebut menyembelih dirinya, maka orang yang menyuruh itu tidak wajib bertanggung jawab, karena dia tidak boleh merahasiakan sesuatu terhadapnya bahwa bunuh diri tidak dibolehkan, meskipun dia juga dibolehkan merahasiakan sesuatu kepadanya, bahwa membunuh orang lain tidak boleh.

Apabila dia menyuruhnya untuk melukai bagian tubuh yang vital, lalu orang tersebut melukainya dan menyebabkannya tewas, maka menurut Syaikh Abu Hamid hukumnya sama dengan kasus ketika seseorang menyuruh untuk membunuh dirinya. Sementara menurut Ibnu Ash-Shabbagh dalam *Asy-Syamil*, bahwa orang yang menyuruh itu wajib bertanggung jawab, karena dia boleh menyembunyikan sesuatu terhadapnya, bahwa hal tersebut dapat mematikan, berbeda apabila dia menyuruh untuk membunuh dirinya sendiri.

Apabila seseorang memaksa orang lain untuk merusak harta orang lain, maka yang bertanggung jawab hanyalah orang yang menyuruh. Lalu apakah pemilik harta boleh menuntut orang yang disuruh? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang diriwayatkan oleh Ath-Thabari.

Pendapat Pertama: Dia boleh menuntutnya, karena orang yang disuruh adalah yang merusak hartanya secara langsung. Berdasarkan hal ini, maka orang yang disuruh itu bisa menuntut kepada orang yang menyuruh.

Pendapat Kedua: Pemilik harta itu tidak boleh menuntut kepada orang yang disuruh, karena dia hanyalah alat yang digunakan oleh orang yang menyuruh.

Masalah: Tentang redaksi "Apabila dua orang bersaksi," penjelasannya adalah, bahwa apabila dua orang bersaksi bahwa seseorang telah melakukan pembunuhan tanpa alasan yang benar lalu dia dihukum mati karena kesaksian keduanya dan keduanya sengaja bersaksi demikian dan tahu bahwa orang yang dituduh

akan mati dengan kesaksian keduanya, maka keduanya wajib dihukum *qishash*.

Hal ini berdasarkan riwayat yang menyebutkan ada dua laki-laki bersaksi di hadapan Ali ﷺ bahwa seorang laki-laki telah mencuri, lalu Ali memotong tangan laki-laki tersebut, tetapi kemudian keduanya menarik kesaksiannya. Maka Ali berkata, "Seandainya aku tahu, bahwa kalian berdua sengaja bersaksi demikian, pasti akan kupotong tangan kalian berdua." Lalu Ali memutuskan agar keduanya membayar ganti rugi atas tangan yang telah dipotong tersebut. Disamping itu, keduanya merupakan sebab yang menyebabkan orang yang dituduh tewas sehingga hukumnya seperti apabila keduanya melukainya lalu orang tersebut tewas.

Cabang: Apabila seseorang berkata kepada seorang laki-laki, "Potonglah tanganku!," lalu orang yang disuruh tersebut memotong tangannya, maka orang yang disuruh itu tidak dihukum *qishash* dan tidak wajib membayar *diyat,* karena orang yang menyuruh itu mengizinkannya untuk mencelakakan dirinya, kondisi ini sama seperti halnya jika yang bersangkutan mengizinkan untuk merusak hartanya, lalu orang tersebut pun merusaknya. Lain halnya jika dia mengatakan kepadanya "Bunuhlah aku !," lalu orang yang disuruh tersebut membunuhnya, atau mengizinkan kepadanya untuk memotong tangannya lalu orang tersebut memotongnya dan menyebabkannya tewas, maka orang yang disuruh tersebut tidak wajib dihukum *qishash*.

Sedangkan berkenaan dengan *diyat,* menurut mayoritas ulama madzhab kami, hal ini berkaitan dengan dua pendapat Asy-Syafi'i tentang masalah "Kapan wajib membayar *diyat* korban yang

tewas?" Jika kami katakan, bahwa *diyat* tersebut wajib dibayarkan pada detik-detik terakhir hidup korban, maka dalam kasus ini dia tidak wajib membayar *diyat*. Sementara jika kami katakan, bahwa *diyat* tersebut wajib diberikan setelah kematian korban, maka *diyat*-nya itu wajib diberikan kepada ahli warisnya.

Ibnu Ash-Shabbagh berkata, "Menurutku, pendapat tersebut perlu dikaji ulang, karena izin tersebut tidak menggugurkan sesuatu yang wajib lantaran tindakan kriminal. Seandainya dia menggugurkan hukuman itu, maka itu tetap tidak bisa menggugurkan, seperti halnya jika tidak mengatakan kepadanya, "Aku menggugurkan darimu sesuatu yang wajib untukku akibat tindakan kriminalmu atau perusakan hartaku." Perkara itu gugur karena adanya izin. Dan dalam hal ini tidak ada perbedaan antara jiwa dengan anggota tubuh. Ini menunjukkan *diyat* menurutnya itu gugur, dan dalam hal ini hanya ada satu pendapat yang disepakati ulama.

Apabila orang tersebut sengaja melakukannya dan itu menyebabkan kematian; jika hal tersebut bukan karena perintah orang yang menyuruh, maka orang tersebut itu wajib dihukum *qishash*. Sedangkan jika hal tersebut terjadi atas perintahnya, maka tidak ada *qishash* dan *diyat* menurut satu pendapat yang disepakati oleh para ulama, karena kesengajaan dalam kasus tersebut diperbolehkan dan berbeda dengan pembunuhan." *Wallahu A'lam*.

Bab: *Qishash* Pada Luka dan Anggota Tubuh

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: *Qishash* wajib diterapkan untuk selain jiwa (nyawa) seperti luka dan anggota tubuh yang dipotong dan lain-lainnya). Dalilnya adalah firman Allah ﷻ, وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ "*Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At-Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka (pun) ada qishashnya.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 45).

Anas ﷺ meriwayatkan, bahwa Ar-Rubayyi' binti An-Nadhr bin Anas merontokkan gigi depan seorang budak perempuan, lalu keluarganya menawarkan *diyat* kepada keluarga korban tetapi ditolak, kemudian mereka meminta maaf tetapi juga ditolak. Akhirnya mereka pun menemui Rasulullah ﷺ. Maka Rasulullah ﷺ menyuruh agar Ar-Rubayyi' dihukum *qishash.* Lalu datanglah saudara laki-laki Ar-Rubayyi' yaitu Anas bin An-Nadhr, kemudian dia berkata, "Wahai Rasulullah, apakah Anda akan merontokkan gigi depan Ar-Rubayyi'? Demi Dzat yang mengutusmu dengan benar, janganlah Anda merontokkan giginya" Maka Nabi ﷺ bersabda, كِتَابُ اللهِ الْقِصَاصُ "*Hukum yang ada dalam kitab Allah adalah qishash.*" Kemudian keluarga korban memaafkan Ar-Rubayyi', maka Rasulullah ﷺ bersabda,

إِنَّ مِنْ عِبَادِ اللهِ مَنْ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللهِ لَأَبَرَّ قَسَمَهُ *"Sesungguhnya di antara hamba-hamba Allah ada orang yang apabila dia bersumpah (berdoa) atas nama Allah, maka Allah akan mengabulkannya."*

Disamping itu, bagian selain jiwa (nyawa) adalah sama seperti jiwa lain yang harus dijaga dengan *qishash,* sehingga dia juga seperti jiwa dalam hal wajibnya *qishash.*

Pasal: Orang yang tidak di-*qishash* karena menghilangkan nyawa orang lain, dia juga tidak di-*qishash* karena menghilangkan selain nyawa. Sedangkan orang yang di-*qishash* karena menghilangkan nyawa orang lain, maka dia juga di-*qishash* karena menghilangkan selain nyawa. Karena, ketika selain nyawa itu seperti nyawa dalam hal wajibnya *qishash,* maka perkara selain nyawa itu juga seperti nyawa, sebagaimana yang telah kami uraikan.

Pasal: Apabila sekelompok orang bekerjasama memotong anggota tubuh orang lain secara bersamaan, maka mereka wajib dihukum *qishash,* karena dalam kasus ini yang berlaku adalah salah satu dari dua jenis *qishash,* sehingga *qishash* tersebut wajib dijatuhkan pada sekelompok orang yang sama-sama melakukan kejahatan, sebagaimana dia wajib dijatuhkan pada satu orang yang melakukannya, ini seperti *qishash* pada perkara nyawa.

Apabila perbuatan kriminal mereka berbeda-beda, misalnya salah satunya memotong sebagian anggota

tubuh, dan yang lainnya memotong anggota tubuh lain, maka salah seorang dari keduanya itu tidak wajib dihukum *qishash,* karena perbuatan pidana mereka pada salah satu anggota tubuh, sehingga kita tidak boleh menghukumnya dengan *qishash* untuk seluruh anggota tubuh yang ada.

Penjelasan:

Hadits Anas ﷺ diriwayatkan oleh Al Bukhari dalam pembahasan tafsir dari riwayat Abdullah bin Munir, juga dalam pembahasan perdamaian dan *diyat* dari riwayat Al Anshari dan Muhammad bin Sallam.

Muslim juga meriwayatkannya dalam pembahasan *hudud* dari Abu Bakar. Abu Daud juga meriwayatkannya dalam pembahasan *diyat* dari riwayat Musaddad. An-Nasa'i juga meriwayatkannya dalam pembahasan *qishash* dari riwayat Muhammad bin Al Mutsanna dari Ahmad bin Sulaiman dan Humaid bin Mas'adah serta Ismail bin Mas'ud.

Ibnu Majah juga meriwayatkannya dalam pembahasan *diyat* dari riwayat Muhammad bin Al Mutsanna, Ibnu Abi Adi dan Ar-Rubayyi' yaitu binti Mu'awwidz. Dia adalah Ummu Haritsah binti Suraqah yang menanyakan tentang kesyahidan kepada Rasulullah ﷺ. Dialah yang meriwayatkan hadits, "Beritahukanlah kepadaku tentang Haritsah. Jika dia di surga, aku akan bersabar." (Al Hadits).

Hukum: Asy-Syafi'i ﷺ berkata, "*Qishash* untuk selain jiwa hukumnya berlaku, baik luka maupun terkait dengan anggota tubuh yang dipotong.

Al Imrani berkata, "*Qishash* wajib diterapkan pada selain jiwa seperti luka dan anggota tubuh (yang dipotong), ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ

"*Dan kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At-Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka (pun) ada qishashnya.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 45).

Juga berdasarkan riwayat Ar-Rubayyi', bahwa dia merontokkan gigi depan seorang budak perempuan Anshar, lalu keluarganya menawarkan *diyat* pada keluarga si budak tersebut, tetapi keluarga si budak tidak mau menerimanya, kemudian mereka meminta ampunan tetapi keluarga si budak juga menolaknya. Akhirnya mereka menghadap Nabi ﷺ, lalu Nabi menyuruh agar Ar-Rubayyi' dihukum *qishash*. Maka Anas bin An-Nadhr berkata, "Demi Dzat yang mengutusmu dengan benar, janganlah gigi depannya dirontokkan" Sabda Nabi, كِتَابُ اللهِ الْقِصَاصُ "*Hukuman yang terdapat dalam Kitab Allah adalah*

qishash." Kemudian keluarga si budak memaafkannya. Maka Nabi ﷺ bersabda, إِنَّ مِنْ عِبَادِ اللهِ مَنْ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللهِ لَأَبَرَّهُ قَسَمَهُ "*Sesungguhnya di antara hamba-hamba Allah ada orang yang apabila dia bersumpah (berdoa) atas nama Allah, Allah akan mengabulkannya.*" Disamping itu *qishash* terhadap jiwa (nyawa) disyariatkan untuk melindungi jiwa, dan hal ini juga ada pada selain jiwa.

Apabila hal ini telah ditetapkan, maka jika ada dua orang yang wajib dihukum *qishash* lantaran kasus jiwa (pembunuhan), maka keduanya itu juga harus dihukum *qishash* untuk selain kasus jiwa (pembunuhan). Dengan demikian, maka tangan orang Islam yang merdeka itu harus dipotong jika dia memotong tangan orang Islam yang merdeka lainnya, tangan orang kafir juga harus dipotong jika dia memotong tangan orang kafir lainnya, dan tangan perempuan juga harus dipotong jika dia memotong tangan perempuan lainnya. Ini adalah pendapat yang menjadi *ijma'* para ulama.

Tangan perempuan juga harus dipotong jika dia memotong tangan laki-laki, tangan laki-laki juga harus dipotong jika dia memotong tangan perempuan, dan juga tangan budak juga harus dipotong jika dia memotong tangan orang merdeka dan tangan budak. Demikianlah pendapat kami. Pendapat ini juga dinyatakan oleh Malik dan Ahmad.

Abu Hanifah berkata, "Apabila dua orang berselisih tentang *diyat,* maka *qishash* tidak berlaku pada keduanya terkait hukum yang diperuntukkan bagi selain keduanya, ini seperti halnya dua orang merdeka yang beragama Islam."

Apabila sekelompok orang bekerjasama memotong anggota tubuh orang lain atau melukainya, maka *qishash* berlaku pada mereka tanpa perlu dibedakan antara perbuatan yang satu dengan lainnya. Misalnya sekelompok orang memotong tangan seseorang atau kakinya secara bersama-sama atau menusuk kepalanya hingga tulang kepalanya kelihatan, maka masing-masing tangan mereka harus dipotong dan masing-masing kepala mereka harus ditusuk sampai tulangnya kelihatan. Pendapat ini dinyatakan oleh Rabi'ah, Malik dan Ahmad. Sementara menurut Ats-Tsauri dan Abu Hanifah, mereka tidak dihukum *qishash,* akan tetapi cukup membayar *diyat.*

Yang menjadi dalil kami adalah, hadits yang meriwayatkan bahwa ada dua orang laki-laki bersaksi di hadapan Ali ﷺ bahwa seorang laki-laki telah mencuri, lalu Ali memotong tangan laki-laki tersebut (yang dituduh mencuri), lalu keduanya datang lagi dengan membawa seorang laki-laki lain lalu berkata, "Inilah pencuri sebenarnya, tadi kami salah menuduh orang itu." tetapi Ali tidak menerima kesaksian keduanya terhadap orang kedua dan dia menetapkan agar keduanya membayar *diyat* tangan yang telah dipotong tersebut seraya berkata, "Seandainya aku tahu, bahwa kalian berdua sengaja melakukannya, pasti akan kupotong tangan kalian berdua."

Sikap Ali ini tidak ditentang oleh para sahabat. Disamping itu, setiap tindakan kriminal terhadap satu orang yang menyebabkan hukuman *qishash,* maka hukuman *qishash* itu juga berlaku terhadap kelompok yang melakukannya, seperti yang berlaku pada kasus pembunuhan.

Apabila salah seorang dari dua pelaku memotong anggota tubuh dan yang satunya lagi memisahkannya, atau salah satunya

meletakkan pisau pada pergelangan tangan dan yang satunya meletakkan pisah pada sisi yang lain, lalu keduanya memotong dan memisahkan anggota tubuh orang lain, maka masing-masing dari keduanya itu tidak wajib dihukum *qishash* dalam hal memisahkan anggota tubuh, karena perbuatan masing-masing adalah pemotongan tangan yang berbeda pada sebagian anggota, sehingga pelakunya tidak dihukum *qishash* untuk semuanya itu (harus dipotong kedua tangannya).

Cabang: Yang dianggap berlaku pada tindak kriminal pada selain jiwa juga berlaku pada jiwa. Apabila seseorang melempar orang lain dengan batu besar dan melukai sampai tulangnya kelihatan, maka dia harus dihukum *qishash*. Jika dia menamparnya hingga bengkak bahkan sampai tulangnya kelihatan, maka tidak ada *qishash* atasnya dan juga tidak ada *diyat*. Sedangkan jika seseorang melempar orang lain dengan batu kecil yang tidak dapat menyebabkan tulangnya kelihatan, namun nyatanya malah itu dapat menyebabkan tulangnya kelihatan (luka parah), maka dia tidak wajib dihukum *qishash* dan hanya wajib membayar *diyat*, sebagaimana yang kami katakan berkenaan dengan kasus jiwa (pembunuhan).

Ibnu Ash-Shabbagh meriwayatkan dalam *Asy-Syamil*, bahwa Syaikh Abu Hamid berkata, "Apabila batu tersebut dapat menyebabkan tulang kelihatan (membuat luka parah) secara umum, maka pelakunya harus dihukum *qishash* untuk luka yang menyebabkan tulang itu kelihatan. Apabila korban tewas, maka pelakunya itu tidak wajib dihukum *qishash*."

Ibnu Ash-Shabbagh berkata, "Akan tetapi pendapat tersebut perlu dikaji ulang, karena orang yang melukai orang lain

dengan besi hingga tulangnya kelihatan (luka parah), maka dia wajib dihukum *qishash*. Apabila alat yang digunakan itu secara umum menyebabkan luka yang menampakkan tulang, maka alat ini sama seperti besi."

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: *Qishash* untuk selain jiwa (nyawa) berlaku pada dua hal yaitu luka dan anggota tubuh. Untuk luka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila itu tidak sampai mengenai tulang, seperti luka yang menusuk ke bagian kepala tetapi tidak sampai mengenai tulang (yang menyebabkan tulang kepala kelihatan), atau luka pada tulang, seperti luka yang mematahkan lengan bawah dan lengan atas, luka yang memecahkan tulang dan luka mematahkan tulang dan yang dapat menggeser tulang dari tempatnya, maka pelakunya tidak wajib dihukum *qishash* karena tidak bisa diterapkan hukuman yang sama dimana dikhawatirkan *qishash*-nya ini malah melebihi luka yang sebenarnya. Apabila lukanya sampai ke tulang; jika luka tersebut pada kepala atau wajah, maka pelakunya wajib dihukum *qishash,* karena hukuman yang setimpal itu bisa diterapkan dan tidak ada kekhawatiran akan penerapan hukuman yang lebih besar dari yang semestinya. Apabila lukanya pada selain kepala dan wajah seperti lengan bawah, lengan atas, betis dan paha, maka pelakunya juga harus dihukum *qishash*.

Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, "Tidak wajib menerapkan hukuman *qishash,* karena ketika nilai *diyat* pada luka kepala dan

wajah yang sampai menampakkan tulang itu saja berbeda, maka keduanya juga berbeda dalam hal wajibnya *qishash.*" Namun, pendapat yang di-*nash* oleh Asy-Syafi'i adalah pendapat pertama, karena eksekusi *qishash* itu bisa dilakukan tanpa adanya kekhawatiran, mengingat luka tersebut sampai pada tulang. Jadi, *qishash* itu wajib diterapkan padanya, seperti luka pada kepala dan wajah yang sampai menampakkan tulang.

Pasal: Apabila lukanya sampai menampakkan tulang, maka pelakunya wajib dihukum *qishash* sesuai luka tersebut; baik panjang maupun lebarnya. Hal ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ "*Dan luka-luka (pun) ada qishashnya.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 45).

Qishash adalah hukuman yang setimpal, dimana hukuman yang sepadan ini tidak bisa diterapkan pada luka yang menampakkan tulang kecuali dengan mengukur panjang dan lebarnya. Apabila lukanya terletak pada kepala, maka tempat yang terluka harus dicukur dan kemudian diukur kadar luka tersebut, kemudian pelakunya harus dihukum *qishash.* Apabila luka di bagian depan kepala atau di bagian belakangnya atau di jambulnya dan bisa diterapkan hukuman *qishash* padanya, maka hukuman *qishash* itu tidak boleh diterapkan di tempat lain. Apabila ukurannya melebihi, maka harus disesuaikan dengan luka pada orang yang dilukai, karena semuanya adalah bagian dari kepala. Dan dalam hal ini tidak boleh merembet pada wajah dan tengkuk, karena jika ini dilakukan, maka *qishash*-

nya diterapkan pada selain tempat itu. Kemudian untuk sisanya harus membayar *diyat,* yaitu jika kondisinya sulit melakukan *qishash,* sehingga wajib memberi kompensasinya. Apabila seluruh kepala terluka hingga menampakkan tulang, sementara kepala orang yang melukai itu lebih besar, maka orang yang dilukai boleh memulai hukuman *qishash* dari bagian mana saja yang disukainya pada kepala orang yang melukai tersebut, karena semuanya merupakan tempat hukuman *qishash.*

Apabila orang yang terluka hendak menghukum *qishash* yang sebagiannya di bagian depan sedang sebagiannya lagi di bagian belakang, maka menurut salah seorang ulama madzhab kami, hukumnya tidak dibolehkan, karena ada dua luka untuk satu luka. Syaikh Al Imam berkata, "Menurutku hukumnya dibolehkan, karena itu tidak melewati tempat yang terluka dan ukuran luka tersebut. Kecuali jika seorang ahli mengatakan, bahwa dalam ekseksuinya ada yang melebihi batas dan membahayakan, maka baru hal ini boleh dilarang."

Apabila luka yang menampakkan tulang pada selain wajah dan kepala, sementara kami mengatakan berdasarkan pendapat yang dinyatakan oleh Asy-Syafi'i, yaitu bahwa *qishash* itu wajib diterapkan padanya, maka *qishash* harus dilaksanakan berdasarkan ketentuan yang berlaku pada kepala. Jika lukanya pada lengan bawah dan ukuran lengan korban lebih panjang dari lengan pelaku, maka *qishash*-nya tidak boleh sampai pada telapak tangan dan tidak boleh sampai

lengan atas. Apabila lukanya pada betis dan ukuran betis korban lebih panjang dari betis pelaku, maka *qishash*-nya tidak boleh sampai kaki dan tidak boleh naik kepaha, sebagaimana *qishash* pada kepala yang tidak boleh mengenai wajah dan tengkuk.

Pasal: Apabila lukanya itu meremukkan tulang atau menggeser tulang tersebut dari tempatnya atau mengenai otaknya, maka *qishash* harus diterapkan pada luka yang menampakkan tulang, karena dia masuk dalam kategori kriminal yang bisa di-*qishash*, sementara untuk luka lainnya hanya diwajibkan membayar *diyat,* karena pada luka-luka yang lain itu sulit diterapkan hukuman *qishash,* sehingga beralih kepada kompensasi-nya.

Penjelasan:

Hukum: *Qishash* wajib diterapkan pada selain jiwa yaitu pada luka dan anggota tubuh (yang dihilangkan atau dipotong dsb). Luka itu ada dua macam: Luka pada kepala dan wajah dan luka pada anggota tubuh selain keduanya. Luka pada kepala dan wajah disebut *Syajaj.*

Asy-Syafi'i berkata: Jumlahnya ada sepuluh:

Pertama: *Harishah*, yaitu luka yang menggores kulit tetapi tidak sampai mengeluarkan darah.

Kedua: *Damiyah*, yaitu luka yang menggores kulit dan mengeluarkan darah.

Ketiga: *Badhi'ah*, yaitu luka yang menggores kulit dan daging tetapi tidak sampai mengeluarkan darah.

Keempat: *Mutalahimah*, yaitu luka yang menusuk daging tetapi tidak sampai ke tulang.

Kelima: *Simhaq*, yaitu luka yang sampai kulit tipis antara daging dan tulang.

Keenam: *Mudhihah*, yaitu luka yang menampakkan tulang.

Ketujuh: *Hasyimah*, yaitu luka yang meremukkan tulang.

Kedelapan: *Munaqqilah*, yaitu luka yang menyebabkan tulang bergeser dari tempatnya. Menurut Syaikh Abu Hamid ada dua penafsiran untuk luka ini. Penafsiran Pertama: Luka yang memindahkan tulang dari tempatnya ke tempat lain. Penafsiran Kedua: Luka yang ketika diobati harus mengeluarkan bagian tulang dari tempatnya.

Kesembilan: *Ma'mumah*, yaitu luka yang mengenai otak. Dalam *Al Bayan* dikatakan, "Itu adalah luka yang memotong tulang dan sampai pada kulit luar yang tipis di atas otak."

Kesepuluh: *Damighah*, yaitu luka yang sampai kepada otak.

Diriwayatkan dari Abu Al Abbas bin Suraij bahwa dia mendefinisikan *damighah* setelah *damiyah*. Dia mengatakan: *Damiyah* adalah luka yang mengeluarkan darah yang tidak mengalir, sedangkan *damighah* adalah luka yang mengeluarkan darah yang mengalir.

Al Azhari berkata, "*Damighah* adalah sebelum *damiyah*, yaitu luka yang mengeluarkan darah akibat dipotong, sedangkan *damiyah* adalah luka yang mengeluarkan lebih banyak darah."

Setelah hal ini jelas, maka perlu diketahui bahwa Asy-Syafi'i ﷺ mengatakan dalam *Al Umm*, "Tidak ada *qishash* untuk luka selain *mudhihah.*"

Al Muzani mengutipnya dengan mengatakan, "Apabila seseorang melukai orang lain tetapi tidak sampai menampakkan tulang, maka *qishash* yang diterapkan itu harus disesuaikan dengan kadar luka yang terdapat pada luka yang menampakkan tulang itu."

Para ulama madzhab kami berselisih pendapat dalam masalah ini. Ulama Khurasan mengatakan, "Apakah wajib melakukan *qishash* pada luka selain luka yang menampakkan tulang? Dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i. Menurut mayoritas ulama Baghdad, tidak wajib melakukan *qishash* pada luka selain luka yang menampakkan tulang. Apa yang dikutip oleh Al Muzani adalah keliru, karena *qishash* adalah hukuman yang setimpal, sementara hukuman yang setimpal itu tidak bisa terapkan pada selain luka yang menampakkan tulang. Jikalau kita mewajibkan *qishash* pada selain luka yang menampakkan tulang, maka dikhawatirkan akan terjadi *qishash* untuk luka yang menusuk daging tetapi tidak sampai ke tulang, padahal sebenarnya *qishash*-nya untuk luka yang menampakkan tulang, karena terkadang kepala orang yang terluka memiliki kulit yang tebal dan banyak dagingnya, sementara kepala orang yang melukai tipis kulitnya dan sedikit dagingnya. Jikalau kita mengukur kedalaman luka yang menusuk daging, tetapi tidak sampai ke tulang, lalu kita terapkan ukurannya pada kepala orang yang melukai, maka bisa jadi luka itu sampai pada tulang dan hal ini tidak dibolehkan."

Syaikh Abu Hamid berkata, "Menurutku *qishash* bisa dilaksanakan pada selain luka yang menampakkan tulang, sesuai

yang diriwayatkan oleh Al Muzani. Dalam hal ini harus dilihat luka *mutalahimah* pada kepala orang yang terluka, lalu dilihat ukurannya pada kepala orang yang melukai. Apabila ukurannya adalah separuh dari kepalanya, maka harus dilihat berapa ukuran luka *mudhihah* yang ada pada kepala orang yang melukai, lalu dikurangi separuh dari luka yang ada pada kepalanya. Akan tetapi pendapat yang masyhur adalah bahwa tidak ada *qishash* untuk luka ini. Sedangkan luka *mudhihah* (luka yang menampakkan tulang), *qishash* wajib diterapkan padanya, karena hukuman yang setimpal bisa dilaksanakan padanya tanpa dikhawatirkan akan terjadi ketidak adilan. Jadi, luka *mudhihah* itu harus diukur panjang dan lebarnya dan diberi tanda dengan benang atau warna hitam, sedangkan kedalamannya tidak dianggap karena masuk sampai ke tulang. Apabila lukanya pada kepala, sementara di kepala orang yang melukai ada rambutnya, maka dianjurkan agar rambut tersebut dicukur dahulu karena akan lebih memudahkan eksekusi *qishash*. Apabila pelakunya dihukum *qishash* tanpa dicukur rambutnya terlebih dahulu, maka hukumnya dibolehkan, karena dia tidak mengambil kecuali sesuai haknya.

Cabang: Apabila seorang laki-laki melukai kepala orang lain, bisa jadi kepala keduanya sama dalam ukuran kecil dan besarnya atau berbeda. Apabila kepala keduanya sama dalam ukuran kecil dan besarnya, maka *qishash* bisa diterapkan sesuai panjang dan lebarnya dimana tempatnya baik di bagian depan kepala atau di bagian belakangnya atau di antara dua jambul rambutnya. Sedangkan jika kepala keduanya berbeda, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila kepala orang yang melukai itu lebih besar, sementara kepala orang yang dilukai lebih kecil, maka

jika luka yang menampakkan tulang itu sampai pada tempat tumbuh rambut di atas telinga, sementara panjang dan lebar kepala orang yang melukai itu sampai pada bagian atas dari tempat tersebut, karena kepalanya yang lebar, maka orang yang dilukai itu hanya bisa meng-*qishash* sesuai luka yang ada padanya; baik panjang dan lebarnya dan tidak boleh lebih dari itu. Hanya saja dia boleh memulai *qishash* dari sisi mana saja yang dikehendakinya.

Apabila seluruh kepala terluka hingga tulangnya kelihatan, maka orang yang dilukai itu bisa melakukan *qishash* pada orang yang melukai sesuai luka yang ada padanya baik panjang maupun lebarnya pada waktu kapan saja, karena pelaku telah melukai kepalanya. Apabila orang yang dilukai (korban) hendak melakukan *qishash* untuk sebagiannya di bagian depan kepala pelaku dan sebagiannya lagi di bagian akhirnya, sementara antara keduanya itu ada pemisah, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Hal tersebut tidak dibolehkan, karena ada dua *qishash* untuk satu luka yang menampakkan tulang.

Pendapat Kedua: Tidak diperbolehkan. Inilah pendapat Asy-Syirazi. Alasannya karena hukuman *qishash* itu merupakan hukuman yang setimpal sesuai luka yang dialami. Kecuali jika para pakar itu mengatakan, bahwa luka yang lebih besar itu membahayakan.

Apabila kepala orang yang dilukai lebih besar dari kepala orang yang melukai, lalu yang dilukai bagian depan kepalanya hingga tulangnya kelihatan, sementara panjang dan lebarnya pada kepala orang yang melukai lebih besar dari tempat tersebut, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Orang yang dilukai boleh melakukan *qishash* pada bagian depan kepala orang yang melukai dengan disempurnakan sesuai panjang dan lebar luka tersebut yang dekat dengan bagian belakang kepalanya, karena ia merupakan satu ganti. Apabila lukanya itu melebihi ukuran kepala, maka sisa *qishash* itu tidak boleh dilakukan pada wajah dan tengkuk, karena keduanya merupakan dua tempat lain.

Pendapat Kedua: Dia tidak boleh melewati bagian yang terluka, sebagaimana dia tidak dibolehkan melewati kepala dengan melukai wajah dan tengkuk. Berdasarkan hal ini, jika luka yang menampakkan tulang tersebut ada di bagian depan kepala dan ukurannya melebihi bagian depan kepala orang yang melukai, maka tidak dibolehkan sampai pada bagian belakangnya. Apabila luka tersebut ada di antara dua jambul rambut dan ukurannya melebihi antara jambul rambut pada kepala orang yang melukai, maka orang yang dilukai itu boleh melakukan *qishash* sampai bagian atas telinga dan tidak boleh melakukannya pada bagian depan kepala dan bagian belakangnya, karena itu bukan tempatnya.

Cabang: Sedangkan luka *hasyimah*, *munaqqilah* dan *ma'mumah*, orang yang dilukai boleh melakukan *qishash* padanya dan tidak boleh melebihi kadar lukanya, karena remuknya tulang tidak bisa diterapkan hukuman yang sama dengannya karena dikhawatirkan akan membahayakan nyawa orang yang di-*qishash*.

Sedangkan luka pada selain kepala dan wajah, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila luka tersebut sampai ke tulang maka wajib dilakukan *qishash* atasnya. Akan tetapi salah seorang ulama madzhab kami mengatakan, "Tidak wajib menerapkan

hukuman *qishash* padanya, karena ketika luka yang menampakkan tulang pada kepala dan wajah berbeda kadar *diyat*-nya, maka itu juga berbeda dalam hal wajibnya *qishash*."

Sedangkan pendapat yang dinyatakan oleh Asy-Syafi'i adalah pendapat pertama, karena *qishash* masih bisa diterapkan padanya tanpa ada kekhwatiran. Jadi, itu seperti luka yang menampakkan tulang pada kepala dan wajah.

Berdasarkan hal ini, apabila luka tersebut ada di bagian yang banyak rambutnya, maka dianjurkan agar bagian tersebut dicukur dahulu dan diberi tanda dengan warna hitam atau lainnya, kemudian panjang dan lebarnya diukur sesuai yang telah kami uraikan pada luka kepala yang menampakkan tulang.

Apabila lukanya pada lengan atas dan ukurannya lebih panjang dari ukuran lengan orang yang melukai, maka *qishash*-nya tidak boleh ditambah dengan melukai bagian atas lengan bawah. Apabila lukanya ada pada paha dan ukurannya lebih besar dari paha orang yang melukai, maka *qishash*-nya tidak boleh ditambah dengan melukai bagian betis. Apabila lukanya pada betis dan ukurannya itu lebih besar dari betis orang yang melukai, maka *qishash*-nya tidak boleh ditambah dengan melukai bagian kaki, sebagaimana *qishash* pada kepala tidak boleh sampai mengenai wajah dan tengkuk. Apabila lukanya selain di kepala, maka tidak wajib melakukan *qishash* menurut pendapat yang masyhur dalam madzhab kami, karena dalam eksekusinya tidak bisa diterapkan hukuman yang setimpal, dimana ini juga berdasarkan pendapat Syaikh Abu Hamid. Ulama Khurasan meriwayatkan, bahwa luka-luka pada kepala selain luka yang menampakkan tulang; jika adanya pada wajah, maka hukumnya adalah sama seperti perkara ini.

Apabila lukanya sampai ke bagian dalam atau tulang remuk maka tidak wajib melakukan *qishash,* karena tidak bisa dilakukan hukuman yang sama dan dikhawatirkan akan terjadi ketidak adilan (jika itu dilaksanakan). Bahkan, jika luka tersebut ada di bagian tertentu yang sampai ke tulang, lalu tulang tersebut patah atau menusuk sampai bagian dalam, maka wajib melakukan *qishash* untuk tulangnya, sedangkan selebihnya harus membayar *diyat.*

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Sedangkan untuk *athraf* (anggota tubuh seperti tangan dan kaki dsb), maka wajib melakukan *qishash* pada setiap bagian yang sampai pada persendian. Dengan demikian, maka mata harus dibalas dengan mata, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ "*Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At-Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan dan luka-luka (pun) ada qishash-nya.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 45). Disamping itu, untuk anggota-anggota tubuh ini bisa diterapkan hukuman yang setimpal karena sampai pada persendian, sehingga wajib dilakukan *qishash* padanya. Dimana tidak boleh meng-*qishash* orang yang matanya normal jika pelakunya melukai orang yang hitam-putih pada matanya normal tetapi tidak bisa melihat, karena perbuatan demikian sama saja mengambil lebih banyak

dari hak orang yang dilukai, sementara jika *qishash*-nya itu kurang dari haknya maka itu diperbolehkan.

Apabila seseorang melukai kepala orang lain hingga tulangnya kelihatan dan menyebabkan sinar matanya hilang, maka menurut pendapat yang telah di-*nash* oleh Asy-Syafi'i adalah, bahwa wajib melakukan *qishash*. Dia juga mengatakan berkenaan dengan orang yang memotong jari seseorang yang menyebabkan telapak tangannya rapuh, bahwa tidak ada hukuman *qishash* untuk telapak tangan tersebut. Abu Ishaq mengutip perkataannya berkenaan dengan telapak tangan sampai mata dan tidak mengutip perkataannya berkenaan dengan mata sampai telapak tangan. Dia mengatakan, bahwa berkaitan dengan sinar mata, maka ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Tidak wajib melakukan *qishash* padanya, karena itu merupakan luka yang menjalar tetapi tidak sampai menghilangkan nyawa, sehingga tidak wajib melakukan *qishash* atasnya, seperti halnya jika seseorang memotong jari dan membuat telapak tangan rapuh.

Pendapat Kedua: Wajib melakukan *qishash* kepadanya, karena bagian itu tidak bisa dirusak secara langsung, sehingga wajib melakukan *qishash* jika luka tersebut menjalar, seperti luka yang menyebabkan nyawa melayang.

Di antara ulama madzhab kami ada yang menafsirkan dua masalah ini sesuai dengan *zhahir*-nya. Dia mengatakan, "Wajib melakukan *qishash* pada kasus

hilangnya sinar mata, dan dalam hal ini hanya ada satu pendapat yang disepakati ulama. Dimana *qishash* ini tidak wajib pada telapak tangan (atau telapak kaki), karena telapak tangan bisa dirusak secara langsung, sehingga tidak wajib melakukan *qishash* jika luka itu menjalar, berbeda dengan sinar mata."

Pasal: Pelupuk mata di-*qishash* dengan pelupuk mata, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ "*Dan luka-luka (pun) ada qishash-nya.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 45). Disamping itu, *qishash* bisa diterapkan padanya karena berakhir pada persendian. Kemudian pelupuk mata orang yang melihat juga di-*qishash* jika pelakunya melukai pelupuk mata orang buta, dan pelupuk mata orang buta juga di-*qishash* jika pelakunya melukai pelupuk mata orang yang melihat, karena keduanya sama dalam kenormalan meskipun yang tidak melihat itu ada pada pemilik mata yang buta.

Pasal: Hidung di-qishash dengan hidung, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ "*Hidung (dibalas)dengan hidung.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 45) Dimana yang wajib dilakukan *qishash* adalah pada pucuk hidung, karena pada bagian itu berakhir pada persendian. Hidung yang bisa mencium sesuatu juga di-*qishash* jika pelakunya melukai hidung yang tidak bisa mencium sesuatu (terkena penyakit pada hidungnya sehingga tidak bisa mencium sesuatu), dan hidung yang tidak bisa mencium sesuatu juga di-*qishash* jika pelaku-

nya melukai hidung yang dapat mencium sesuatu, karena keduanya sama dalam hal tidak memiliki cacat meskipun tidak bisa mencium sesuatu merupakan kekurangan pada pemiliknya. Melukai sebagian juga di-*qishash* dengan sebagian, yaitu bagian yang dipotong dengan ukuran tertentu seperti separuh dan sepertiga. Separuh dan sepertiga pucuk hidung yang dilukai juga diqishash, akan tetapi ukurannya tidak bisa ditetapkan dengan panjang dan lebar, karena terkadang hidung orang yang melukai kecil, sementara hidung orang yang dilukai besar. Apabila kita mengacu hukuman yang sepadan berdasarkan panjang dan lebar, maka kita akan memotong seluruh pucuk hidung meskipun yang dilukai hanya separuhnya. Lubang hidung juga di-*qishash* dengan lubang hidung lainnya, dan pembatas lubang hidung juga di-*qishash* dengan pembatas lubang hidung, karena bagian ini bisa di-*qishash* mengingat bagian itu sampai pada persendian. Akan tetapi pucuk hidung yang normal tidak bisa di-*qishash* dengan pucuk hidung yang sebagiannya rontok karena lepra atau berlubang, karena jika ini dilakukan, maka *qishash*-nya akan berlebihan. Apabila orang yang sebagian pucuk hidungnya rontok memotong pucuk hidung yang normal, maka orang yang dilukai itu bisa meng-*qishash* bagian pucuk hidung yang ada dan sisanya dibayar dengan kompensasi, karena dia menemukan sebagian haknya dan tidak menemukan sebagian yang lainnya lagi, sehingga dia bisa mengambil yang ada dan juga mengambil sisanya dengan mengambil ganti dari itu. Apabila hidung itu dipotong dari pangkalnya, maka

qishash-nya itu dimulai dari pucuk hidung, karena itu termasuk dalam tindakan kriminal yang bisa di-*qishash*, kemudian sisanya ditetapkan dengan kompensasi, karena dia bisa di-*qishash* dan penyelesaiannya bisa beralih pada kompensasinya.

Penjelasan:

Qaaimah adalah warna putih dan hitam pada mata yang sehat tetapi pemiliknya tidak bisa melihat. Sedangkan *Maarin* (pucuk hidung) adalah bagian hidung yang lunak yang menghubungkan ke batang hidung. Sementara *Akhsyam* adalah orang yang memiliki penyakit pada hidung yang menyebabkannya tidak bisa mencium rasa.

Hukum: *Athraf* (anggota tubuh seperti tangan dan kaki dsb) ada *qishash*-nya, yaitu setiap anggota tubuh yang berakhir pada persendian. Dengan demikian, maka mata dibalas dengan mata, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ "*Mata dengan mata.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 45). Selain itu, dia berakhir pada persendian.

Apabila hal ini telah ditetapkan, maka mata yang sehat itu di-*qishash* dengan mata yang sehat, dan mata yang sehat (hitam-putihnya) tetapi tidak bisa melihat juga di-*qishash* dengan mata yang sehat tetapi tidak bisa melihat. Yang dimaksud *qaaimah* adalah, mata yang sinar matanya hilang (tidak bisa melihat) tetapi biji matanya (hitam-putihnya) masih ada, yaitu mata yang jaringan-jaringannya lepas, atau dengan kata lain bagian dalam bola mata

dari bawah atau yang terpisah atau yang saraf penglihatannya rusak, dimana saraf penglihatan adalah bagian yang menerima objek yang terlihat lalu ditransfer ke otak, atau air biru yang terbentuk dalam lensa dalam pada mata, atau yang serupa dengannya yang secara lahir mengesankan bahwa mata dapat melihat padahal sebenarnya tidak. Jadi, mata yang sehat (yang dapat melihat) tidak di-*qishash* apabila pemiliknya melukai mata yang sehat tetapi tidak bisa melihat. Inilah yang akan kami uraikan sesuai ilmu anatomi mata. Karena jika *qishash* diterapkan pada mata kasus ini, maka orang yang dilukai itu akan mengambil hukuman yang lebih besar dari yang semestinya. Akan tetapi mata yang sehat itu dan tidak bisa melihat bisa di-*qishash* apabila pemilikinya melukai mata yang sehat tetapi bisa melihat, karena orang yang dilukai itu mengambil lebih kecil dari haknya dengan keinginannya.

Cabang: Apabila seseorang melukai kepala orang lain hingga tulangnya kelihatan lalu sinar matanya hilang, yaitu jaringan matanya terpisah atau saraf-saraf penglihatannya rusak, maka menurut pendapat yang di-*nash* oleh Asy-Syafi'i, bahwa wajib dilakukan *qishash* untuk sinar mata.

Asy-Syafi'i ﷺ mengatakan berkaitan dengan orang yang memotong jari orang lain yang menyebabkan telapak tangannya rapuh dan rontok, bahwa pelakunya tidak wajib di-*qishash* pada telapak tangannya. Akan tetapi ulama madzhab kami berselisih pendapat tentang sinar mata. Abu Ishaq mengutip jawaban yang berkenaan dengan telapak tangan sampai mata; dan berkenaan dengan sinar mata ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Wajib melakukan *qishash* atasnya, karena luka tersebut menjalar ke bagian lain tetapi tidak sampai menghilangkan nyawa sehingga tidak wajib di-*qishash*, seperti halnya telapak tangan.

Pendapat Kedua: Wajib melakukan *qishash* karena luka tersebut menjalar ke bagian lain, seperti halnya kasus pembunuhan. Akan tetapi menurut mayoritas ulama madzhab kami tidak wajib melakukan *qishash* pada telapak tangan apabila luka tersebut menjalar, dan menurut mereka hanya ada satu pendapat Asy-Syafi'i dalam masalah ini. Sedangkan perbedaan antara keduanya adalah bahwa telapak tangan itu bisa dirusak secara langsung, sehingga tidak wajib melakukan *qishash* atasnya meskipun lukanya menjalar, sementara sinar mata itu tidak bisa dirusak secara langsung jika hanya dilukai dan hanya rusak jika ada bagian lainnya yang dirusak. Oleh karena itu, wajib melakukan *qishash* padanya jika ini menjalar, ini seperti halnya yang berlaku pada jiwa.

Cabang: Asy-Syirazi berkata, "Pelupuk mata dibalas dengan pelupuk mata, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ *"Dan luka-luka (pun) ada qishashnya."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 45). Pernyataan ini benar, karena bagian ini berakhir pada persendian. Jadi, pelupuk mata orang yang melihat itu di-*qishash* jika pemiliknya melukai pelupuk mata orang yang buta, dan pelupuk mata orang buta itu juga di-*qishash* jika pemiliknya melukai pelupuk mata orang yang bisa melihat, karena keduanya

sama dalam hal kenormalannya, meskipun tidak bisa melihat itu merupakan kekurangan pada orang yang tidak bisa melihat.

Masalah: Berkenaan dengan firman Allah ﷻ, وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ "*Mata dengan mata, hidung dengan hidung,*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 45). Nafi', Ashim, Al A'masy dan Hamzah membacanya semuanya dengan *nashab* lantaran menjadikannya sebagai *athaf*. Boleh pula meringankan "Anna" (yakni dibaca "An") dan semuanya dibaca *rafa'* lantaran menjadikannya sebagai *ibtida'* dan *athaf*. Sementra Ibnu Katsir, Ibnu Amir, Abu Amr dan Abu Ja'far membacanya dengan *nashab* pada semuanya selain kalimat "*Juruuh* (luka)." Sedangkan Al Kisa'i dan Abu Ubaid membaca "*Mata dengan mata*" dengan *rafa'* seluruhnya.

Abu Ubaid berkata: Hajjaj menceritakan kepada kami dari Harun dari Abd bin Katsir dari Aqil dari Az-Zuhri dari Anas, bahwa Nabi ﷺ membaca, وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفُ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنُ بِالْأُذُنِ وَالسِّنُّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ "*Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At-Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka (pun) ada qishashnya,*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 45). dengan *rafa'* dari tiga sisi yaitu *ibtida'*, *khabar* dan arti pada posisi "Bahwasanya," karena artinya adalah: Kami katakan kepada mereka "Jiwa dibalas dengan jiwa."

Pendapat ketiga adalah sebagaimana yang dikatakan oleh Az-Zajaj, bahwa kalimat-kalimat tersebut menjadi *athaf* pada kata

ganti yang disembunyikan dalam kalimat "Jiwa"; karena kata ganti dalam kalimat "Jiwa" posisinya adalah *rafa'*, karena perkiraannya adalah, bahwa jiwa dibalas dengan jiwa. Jadi nama-namanya itu di-*athaf*-kan padanya.

Ibnu Al Mundzir berkata, "Bagi yang membacanya *rafa'*, maka dia menjadikannya sebagai awal susunan kalimat yang berkenaan dengan hukum untuk kaum muslimin. Ini adalah pendapat yang paling *shahih* dari dua pendapat Al Qurthubi dalam *Jami'*-nya; karena dia adalah bacaan Rasulullah ﷺ dan perintah-nya untuk kaum muslimin. Sedangkan bagi yang mengkhususkan *rafa'* (dhammah) pada kalimat "*Juruuh*" saja, maka maksudnya adalah memutus kalimat sebelumnya dan memulai susunan kalimat baru, seakan-akan kaum muslimin hanya disuruh melakukan demikian, sedangkan yang sebelumnya tidak."

Apabila hal ini telah ditetapkan, maka hidung besar di-*qishash* dengan hidung kecil, hidung tebal di-*qishash* dengan hidung tipis dan hidung mancung di-*qishash* dengan hidung pesek, karena bagian-bagian tubuh itu ada *qishash*-nya meskipun ada perbedaan dalam hal kecil dan besarnya. Akan tetapi tidak wajib melakukan *qishash* pada pucuk hidung.

Sedangkan terkait dengan batang hidung, maka tidak wajib dilakukan *qishash* padanya, karena dia hanya tulang. Dan hidung yang bisa mencium bau itu di-*qishash* dengan hidung yang tidak bisa mencium. Begitu pula hidung yang tidak bisa mencium bau, dia di-*qishash* dengan hidung yang bisa mencium bau, karena hidung yang tidak bisa mencium bau itu bukan kekurangan pada hidung, tetapi hanya penyakit yang terjadi pada otak. Dan dalam hal ini kedua hidung tersebut sama-sama normal. Hidung yang sehat juga di-*qishash* dengan hidung yang menderita lepra selama

dia tidak rontok karena lepra tersebut, karena anggota yang sehat di-*qishash* dengan anggota yang sakit.

Apabila ada bagian hidung yang rontok, maka hidung yang sehat itu tidak boleh di-*qishash* karena akan mengambil lebih banyak dari hak orang yang terluka. Apabila orang yang sebagian pucuk hidungnya rontok itu memotong pucuk hidung orang yang sehat, maka seluruh bagian hidung orang yang melukai tersebut harus dipotong, sementara sisanya harus membayar *diyat* sesuai bagian yang hilang. Jika sebagian pucuk hidung orang lain dipotong, maka harus ditinjau terlebih dahulu tentang berapa ukuran yang dipotong tersebut, apabila yang dipotong itu separuh pucuk hidung, atau sepertiganya, atau seperempatnya, maka *qishash* harus dilaksanakan dengan memotong separuhnya atau sepertiganya atau juga seperempatnya. Dalam kasus ini, tidak perlu diukur panjang lebarnya, sebagaimana yang telah kami uraikan pada luka kepala yang menampakkan tulang, karena terkadang hidung orang yang melukai kecil sementara hidung orang yang dilukai besar. Apabila kami katakan, bahwa hidung orang yang melukai harus dipotong sesuai ukuran yang dipotong pada hidung orang yang dilukai berdasarkan panjang dan lebarnya, maka dikhawatirkan seluruh hidungnya akan terpotong meskipun yang terpotong pada korban hanya separuhnya. Jadi bagian yang menyatu di-*qishash* dengan bagian yang menyatu dan pembatas antara dua lubang hidung juga dibalas dengan pembatas antara dua lubang hidung. Jika pucuk hidung dan batang hidung dipotong maka pucuk hidungnya bisa dipotong lalu untuk batangnya harus membayar *diyat,* karena tidak mungkin melakukan *qishash* terhadapnya.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Telinga dibalas (di-*qishash*) dengan telinga, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ "*Telinga dengan telinga.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 45). Telinga bisa di-*qishash* karena bagiannya itu berakhir pada batas persendian. Telinga orang yang bisa mendengar di-*qishash* dengan telinga orang yang tuli, dan telinga orang tuli juga di-*qishash* dengan telinga orang yang bisa mendengar, karena keduanya sama dalam hal tidak memiliki kekurangan, sementara tidak mendengar itu merupakan kekurangan pada pihak lain. Telinga yang normal itu di-*qishash* dengan telinga yang berlubang dan telinga yang berlubang itu pun di-*qishash* dengan telinga yang normal, karena lubang pada telinga itu bukan kekurangan tetapi hanya sekedar hiasan. Melukai separuh telinga juga di-*qishash* dengan melukai separuh telinga, sesuai yang kami uraikan dalam pembahasan tentang hidung. Telinga yang sehat tidak di-*qishash* dengan telinga berlubang dan ditindik, karena apabila ini dilakukan, maka *qishash*-nya akan lebih banyak dari yang semestinya. Akan tetapi, telinga berlubang yang ditindik itu boleh di-*qishash* dengan telinga yang sehat, lalu diambil *diyat* untuknya sesuai ukuran yang rontok tersebut, sebagaimana yang kami katakan dalam pembahasan tentang hidung.

Lalu apakah telinga yang bentuknya tidak mengkerut lagi tidak kering itu dapat di-*qishash* dengan telinga yang mengkerut lagi kering? Dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak ada *qishash* padanya, sebagaimana tangan yang sehat (normal) tidak di-*qishash* dengan tangan yang lumpuh.

Pendapat Kedua: Ada *qishash* padanya, karena keduanya sama dalam kegunaan. Berbeda dengan tangan lumpuh yang tidak sama dengan tangan sehat (normal) dalam kegunaan.

Jika sebagian telinga dipotong lalu dilekatkan lagi, maka tidak wajib melakukan *qishash,* karena tidak mungkin menerapkan hukuman yang sepadan. Apabila telinga dipotong dan digantungkan di pipi, maka wajib melakukan *qishash* atasnya, karena hukuman yang sepadan itu bisa dilakukan dalam kasus ini.

Apabila telinga dipisahkan lalu bagian yang terpotong itu diambil dan dilekatkan hingga menyatu kembali, maka *qishash* itu tidak gugur, karena *qishash* itu wajib diterapkan jika ada bagian yang dipisahkan dari tempatnya. Sedangkan berkenaan dengan pelekatan kembali, maka ini tidak berlaku, karena itu wajib dihilangkan dan tidak boleh shalat bersama bagian tersebut. Apabila telinga seseorang dipotong lalu dilakukan *qishash* terhadap pelakunya, kemudian pelaku mengambil telinganya dilekatkan lagi hingga melekat, maka orang yang dilukai itu tidak bisa menuntut untuk dipotong, karena *qishash* telah dilakukan dengan dipisahkannya bagian tersebut. Sementara berkenaan dengan pelekatannya itu, maka tidak ada hukumnya, karena dia berhak menghilangkan-

nya untuk shalat, dan yang bisa melakukannya adalah penguasa.

Apabila telinga seseorang dipotong, lalu orang yang dilukai itu memotong sebagian telinga pelaku dan kemudian dilekatkan lagi hingga melekat, maka orang yang dilukai boleh kembali lagi memotongnya, karena dia berhak memisahkannya dan itu belum terjadi.

Jika seseorang melukai kepala orang lain hingga akalnya hilang atau hidungnya rusak hingga tidak bisa mencium rasa, atau melukai telinganya hingga pendengarannya hilang, maka tidak wajib melakukan *qishash* dalam kasus ini; baik pada akal atau penciuman atau pendengaran, karena hal-hal ini bukan tempat dilakukannya kejahatan, sehingga tidak bisa di-*qishash*.

Pasal: Bibir dibalas (di-*qishash*) dengan bibir, yaitu bagian antara dagu dengan kedua pipi baik yang di atas maupun yang di bawah. Akan tetapi sebagian ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa tidak ada *qishash* dalam kasus ini, karena yang dipotong itu adalah daging yang tidak sampai pada tulang, seperti luka yang menusuk daging tetapi sampai ke tulang. Pendapat yang *shahih* adalah pendapat yang pertama, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ "*Dan luka-luka (pun) ada qishashnya.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 45). Disamping itu, perbuatan itu sampai pada batas yang jelas, sehingga bisa dilakukan *qishash* terhadap pelakunya.

Penjelasan:

Tuli adalah hilangnya pendengaran karena sebab-sebab berikut ini:

1- Tertutupnya saluran pendengaran, yaitu saluran masuk yang tampak di dalam lubang telinga.

2- Rusaknya selaput gendang, yaitu bagian yang menerima frekuensi suara yang masuk dari saluran pendengaran lalu ditransfer ke tiga tulang kecil dalam lubang telinga. Tulang-tulang kecil inilah yang membesarkan suara karena frekuensi-frekuensi yang terjadi melalui pergerakan tulang-tulang tersebut ketika frekuensi-frekuensi suara saling bertabrakan padanya.

3- Tulang-tulang kecil berhenti bergerak.

4- Terpisahnya saraf-saraf pendengaran, atau kering, atau juga rusak. Dia merupakan bagian yang mengambil suara dari pembesar suara (tulang-tulang kecil) untuk ditransfer ke otak.

Al Akhram adalah orang yang telinganya berlubang, *Al Mustashisy* adalah orang yang telinganya mengkerut lagi kering, diambil dari kalimat *Hasyaf* yaitu kurma yang paling jelek. Dia juga bisa berarti luka pertama yang merobek kulit. *Al Badhi'ah* adalah luka yang merobek kulit dan membelah daging hingga menyebabkan keluarnya darah. Kami telah membahas ini sebelumnya pada sepuluh jenis luka yang di antaranya adalah *al mutalahimah*, *simhaq* dan *hasyimah*. Sedangkan *indimal*, artinya adalah sembuhnya luka.

Hukum: Wajib melakukan *qishash* pada telinga, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ "*Telinga dengan telinga.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 45). Telinga besar di-*qishash* dengan telingan kecil, bagitu juga sebaliknya, berdasarkan uraian yang telah kami paparkan dalam pembahasan tentang hidung. Telinga berlubang di-*qishash* dengan telinga yang normal dan sebaliknya. Telinga tuli juga di-*qishash* dengan telinga yang mendengar dan sebaliknya. Apabila orang yang telinganya berlubang memotong telinga yang normal (tidak berlubang) maka orang yang dilukai itu bisa melakukan *qishash* pada telinga berlubang tersebut, lalu mengambil *diyat* telinganya sesuai ukuran yang berlubang pada telinga orang yang melukai. Telinga yang buruk (mengkerut lagi kering) juga di-*qishash* dengan telinga yang normal (yang tidak mengkerut lagi tidak kering), karena korban mengambil bagian yang kurang dari haknya dengan keinginan dirinya. Lalu apakah telinga yang normal itu dapat di-*qishash* dengan telinga yang mengkerut (telinga kol) lagi kering? Dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Tidak ada *qishash* padanya, sebagaimana tangan yang normal tidak boleh di-*qishash* dengan tangan yang lumpuh.

Pendapat Kedua: Bisa dilakukan *qishash* padanya; ini berbeda dengan tangan yang lumpuh, karena dia tidak sama dengan tangan yang normal dalam kegunaannya.

Cabang: Apabila seseorang memotong sebagian telinga orang lain maka harus dilakukan *qishash.* Akan tetapi pemotongan tersebut harus ada ukurannya yang jelas seperti separuh, sepertiga

dan seperempat, dan tidak boleh diukur dengan panjang dan lebar, sesuai yang telah kami uraikan dalam pembahasan tentang hidung. Akan tetapi Ibnu Ash-Shabbagh meriwayatkan dari Al Qadhi Abu Ath-Thayyib, bahwa *qishash* tidak berlaku untuk pemotongan sebagian telinga. Dimana dalam masalah ini pendapat yang paling *shahih* adalah pendapat yang pertama, karena *qishash* itu bisa dilakukan padanya.

Sedangkan tentang perkataan Asy-Syirazi, "Apabila seseorang memotong sebagian telinga orang lain lalu dilekatkan lagi hingga melekat, maka tidak wajib melakukan *qishash,* karena dalam kasus ini tidak bisa diterapkan hukuman yang sepadan," kemungkinan yang dimaksud olehnya adalah apabila lukanya sembuh dengan jahitan medis, sehingga potongan tersebut tidak kelihatan.

Apabila seseorang memotong telinga orang lain hingga telinga tersebut menggantung, maka *qishash* bisa dilakukan karena bisa diterapkan hukuman yang sepadan. Apabila seseorang memotong telinga orang lain lalu memisahkannya dan kemudian orang yang dilukai itu mengambilnya lalu melekatkannya kembali pada tempatnya hingga melekat, maka orang yang dilukai itu tidak bisa menuntut kepada pelaku untuk menghilangkannya, karena orang itu telah mengambil haknya, dimana yang berwenang atas penghilangan bagian itu adalah penguasa.

Apabila seseorang memotong telinga orang lain lalu memisahkan dari tempatnya, lalu orang yang dilukai memotong sebagian telinga pelaku lalu melekatkannya kembali ke tempatnya hingga melekat, maka orang yang dilukai itu bisa mengulangi lagi dan memotongnya, karena haknya adalah memisahkan dan hal tersebut belum terjadi.

Apabila seseorang melukai kepala orang lain hingga menyebabkan akalnya hilang, atau penciumannya hilang, atau pendengarannya hilang, atau daya rasanya hilang, atau nafsu seksualnya hilang, maka pelaku tidak wajib dihukum *qishash,* karena hal-hal tersebut bukan tempat dilakukannya kejahatan yang menyebabkan pelakunya harus di-*qishash*.

Masalah: Wajib melakukan *qishash* pada dua bibir. Namun, sebagian ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa tidak wajib melakukan *qishash* padanya, karena yang dipotong itu adalah daging dari daging yang tidak memiliki persendian. Akan tetapi yang di-*nash* oleh Asy-Syafi'i adalah pendapat yang pertama tadi, ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ "*Dan luka-luka (pun) ada qishashnya.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 45).

Selain itu, dua bibir adalah daging kasar dari daging dagu dan sudut mulut yang bentuknya bulat di sekitar mulut baik panjang maupun lebarnya; panjangnya membentang dari daging dagu sampai ke pangkal hidung. Jadi dia berasal dari daging yang ada batas tertentunya, sehingga wajib dilakukan hukuman *qishash* padanya.

Para ulama madzhab kami berselisih pendapat tentang *qishash* pada lidah. Di antara ulama madzhab kami, ada yang mengatakan, bahwa *qishash* wajib pada seluruh lidah dan sebagiannya, karena dia memiliki batas akhir persendian, sehingga hukumnya pun seperti hidung dan telinga. Akan tetapi menurut Abu Ishaq tidak ada *qishash* padanya. Pendapat ini juga dinyatakan oleh sebagian ulama madzhab Abu Hanifah dan dipilih

oleh Ibnu Ash-Shabbagh. Sedangkan menurut Asy-Syirazi, *qishash* hanya berlaku pada seluruh lidah berdasarkan dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Gigi di-*qishash* dengan gigi, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ "*Gigi dengan gigi.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 45). Juga berdasarkan hadits Ar-Rubayyi' binti An-Nadhr bin Anas yang telah kami sebutkan pada awal bab. Disamping itu, gigi memiliki batas tersendiri yang bisa di-*qishash*, sehingga wajib melakukan *qishash* padanya. Akan tetapi gigi yang sehat tidak boleh di-*qishash* dengan gigi yang rontok, karena jika ini dilakukan, maka orang yang meng-*qishash* akan mengambil lebih banyak dari haknya. Sedangkan gigi yang rontok, dia bisa di-*qishash* dengan gigi yang sehat (normal) disertai dengan *diyat* sesuai ukuran yang rontok, sebagaimana yang telah kami uraikan pada pembahasan tentang hidung dan telinga. Dan yang lebih itu di-*qishash* apabila tempat keduanya sama, karena kedua bagian tubuh itu pada hakekatnya adalah sama.

Apabila seseorang mencabut gigi tambahan, sementara orang dia tidak memiliki gigi yang sama dengannya, maka harus ada solusinya, karena sulit diterapkan hukuman yang sepadan, sehingga harus beralih pada kompensasinya. Apabila dia memiliki gigi yang sama tetapi itu selain tempat yang dicopot, maka itu tidak wajib di-*qishash*, sebagaimana gigi asli yang

tidak di-*qishash* dengan gigi lainnya. Apabila dia merontokkan sebagian gigi orang lain dan bisa dilakukan *qishash* sebagian giginya, maka bisa dilakukan *qishash* padanya. Sedangkan jika tidak bisa dilakukan *qishash,* maka wajib membayar *diyat* sesuai ukuran gigi yang dirontokkan tersebut. Apabila gigi yang bersangkutan itu wajib di-*qishash* lalu dilakukan *qishash,* kemudian giginya tumbuh lagi di tempat yang sama, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Gigi yang tumbuh tersebut adalah gigi yang dicopot, karena dia sama di tempatnya, sehingga hukumnya seperti orang yang mencopot gigi kecil lalu tumbuh lagi gigi baru. Berdasarkan hal ini, maka orang yang dicopot giginya itu harus membayar *diyat* gigi orang yang mencopotnya karena dia telah mencopot giginya dengan gigi lain.

Pendapat Kedua: Gigi yang tumbuh itu merupakan *hibah,* karena pada umumnya gigi tersebut tidak akan tumbuh lagi. Berdasarkan hal ini, maka *qishash* harus dilakukan di tempatnya dan orang yang mencopot tidak wajib membayar apa-apa.

Apabila seseorang mencabut gigi orang lain lalu dia di-*qishash,* kemudian giginya tumbuh lagi di tempat gigi yang di-*qishash;* jika kami katakan, bahwa gigi yang tumbuh itu merupakan gigi baru, maka orang yang dicabut giginya itu tidak boleh lagi melakukan *qishash,* karena dia telah mengambil haknya. Namun jika kami katakan, bahwa gigi yang tumbuh itu adalah gigi yang dicabut dari sisi hukum, maka apakah orang

yang dicopot giginya itu boleh mencabutnya? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Dia boleh mencabutnya meskipun gigi tersebut tumbuh seribu kali, karena pelaku telah mencabut giginya, sehingga dia pun harus membalasnya.

Pendapat Kedua: Dia tidak boleh mencabutnya, karena bisa jadi gigi tersebut tumbuh baru dan bisa pula dia merupakan gigi yang dicabut, sehingga tidak boleh mencabutnya jika ada keraguan.

Pasal: Lidah di-*qishash* dengan lidah, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ *"Dan luka-luka (pun) ada qishash-nya."* (Qs. Al Maa'idah [5]: 45). Disamping itu, lidah juga memiliki batas akhir organnya, sehingga bisa dilakukan *qishash* padanya. Akan tetapi lidah yang dapat berbicara tidak bisa di-*qishash* dengan lidah yang bisu, karena apabila ini dilakukan, maka korban akan melakukan *qishash* lebih banyak dari haknya. Sedangkan lidah yang bisu, maka itu bisa di-*qishash* dengan lidah orang yang berbicara, karena yang diambil hanya sebagian haknya.

Apabila seseorang memotong setengah lidah orang lain atau sepertiganya, maka bisa dilakukan *qishash* padanya; baik setengah atau sepertiganya. Akan tetapi menurut Abu Ishaq, tidak ada *qishash* padanya, karena dikhawatirkan *qishash*-nya itu akan melebihi kadar yang seharusnya. Dalam kasus ini, yang menjadi pendapat *madzhab* adalah, bahwa berlaku

qishash padanya. Selain itu, jika *qishash* itu pada seluruhnya, maka berlaku pula *qishash* pada sebagiannya.

Penjelasan:

Hadits Ar-Rubayyi' binti An-Nadhr telah di-*takhrij* pada pasal sebelumnya.

Hukum: Asy-Syafi'i berkata, "Apabila seseorang mencabut gigi yang bisa tumbuh lagi, maka giginya itu harus dicabut juga. Apabila gigi yang dicabut itu tidak tumbuh lagi, maka harus dihentikan dahulu sampai giginya tumbuh lagi."

Penjelasannya adalah, bahwa *qishash* itu wajib dilakukan pada gigi, ini berdasarkan firman Allah, وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ "*Gigi dengan gigi.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 45). Juga berdasarkan hadits yang menyebutkan, bahwa Ar-Rubayyi' merontokkan gigi seorang budak perempuan, lalu Rasulullah menyuruh agar giginya itu dirontokkan, lalu Anas bin An-Nadhr berkata, "Wahai Rasulullah, apakah engkau akan merontokkan gigi Ar-Rubayyi'? Demi Allah, janganlah engkau merontokkannya." Maka Rasulullah bersabda, الْقِصَاصُ "*Hukumannya adalah qishash.*" Lalu budak tersebut memaafkannya. Maka Rasulullah bersabda, إِنَّ مِنْ عِبَادِ اللهِ مَنْ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللهِ لَأَبَرَّهُ "*Sesungguhnya di antara hamba Allah ada orang yang apabila bersumpah (berdoa) atas nama Allah, maka Allah akan mengabulkannya.*"

Apabila hal ini telah ditetapkan, maka anak kecil yang gigi pertamanya (yang tumbuh saat masih menyusui) tanggal disebut

matsghur. Apabila giginya tumbuh lagi di tempat yang tanggal tersebut, maka itu disebut *atsghar* dan *atghar,* yaitu dua bahasa. Demikianlah yang dikatakan oleh Al Imrani.

Al Fayyumi berkata, "*Tsaghar* adalah mulut, kemudian ini digunakan untuk gigi depan. Apabila gigi anak kecil tanggal, maka dikatakan *Tsaghara Tsughuran* atau Tsaghartuhu *Atsgharuhu.* Sementara jika giginya itu tumbuh lagi setelah tanggal, maka dia dikatakan *Atsghara Itsgharan,* pola kata ini sama dengan pola kata *Akrama Ikraman.*

Dalam *Kifayatul Mutahaffizh* disebutkan, "Apabila gigi-gigi anak kecil tanggal, maka dikatakan *Tsaghar,* sedangkan jika gigi-giginya itu tumbuh lagi, maka disebut *Atsghar* dan *Atghar.*"

Apabila seseorang mencabut gigi orang lain, maka adakalanya gigi tersebut sebelumnya belum tanggal dan adakalnya sudah tanggal sebelumnya. Apabila gigi tersebut belum tanggal sebelumnya, maka *qishash*-nya tidak wajib atas pelakunya secara seketika; karena biasanya gigi yang belum tanggal itu akan tumbuh lagi jika dia dicabut, dan jika sebelumnya pernah tanggal, maka dia tidak akan tumbuh lagi jika dicabut. Dalam kasus ini, tidak wajib melakukan *qishash,* seperti halnya yang berlaku pada rambut. Kemudian harus ditanyakan kepada dokter berapa lama gigi tersebut akan tumbuh lagi?, lalu harus ditunggu sampai masa tersebut.

Apabila setelah masa tersebut berlalu gigi tersebut tidak tumbuh lagi, maka orang yang mencabut gigi tersebut harus di-*qishash,* karena sudah tidak ada lagi harapan, bahwa gigi tersebut akan tumbuh. Apabila giginya (orang yang dicabut giginya) tumbuh lagi pada masa tersebut atau kurang dari masa tersebut; jika gigi yang kedua itu seperti gigi pertama tanpa ada tambahan dan

kekurangan, maka orang yang mencabut gigi tersebut tidak wajib dihukum *qishash* dan tidak wajib membayar *diyat.* Lalu apakah wajib ditetapkan atasnya *hukumah* (kompensasi) pada luka yang terjadi akibat dia mencabut gigi tersebut? Dalam kasus ini harus ditinjau terlebih dahulu; apabila pelaku itu melukai bagian lain selain bagian yang terdapat gigi yang dicabut, maka wajib ditetapkan *hukumah* (kompensasi) atasnya, sedangkan jika dia tidak melukai bagian lain selain tempat gigi yang dicabut itu, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Wajib ditetapkan *hukumah* (kompensasi) atasnya, karena ketika dia mencabut gigi orang lain, maka itu akan menyebabkan korban berdarah, dan apabila korban berdarah, maka wajib ditetapkan *hukumah* (kompensasi) atasnya.

Pendapat Kedua: Tidak wajib ditetapkan *hukumah* (kompensasi) atasnya, karena dia hanya wajib ketika seseorang itu melukai orang lain dan menyebabkan keluarnya darah. Apabila seseorang berdarah tanpa dilukai, maka tidak ada *hukumah* (kompensasi) atas pelakunya, seperti halnya jika dia menampar orang lain hingga berdarah lubang hidungnya (mimisan), maka tidak ada *hukumah* (kompensasi) karena mimisan tersebut. Apabila gigi yang tumbuh di tempat gigi yang dicabut itu lebih kecil dari gigi di sebelahnya, maka orang yang mencabut itu wajib membayar *diyat* sesuai ukuran yang kurang itu, karena secara *zhahir* gigi tersebut mengecil karena perbuatannya.

Apabila gigi yang tumbuh itu lebih besar dari gigi sebelumnya, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Sebagian ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa orang yang mencabut gigi tersebut tidak wajib di-*qishash,* karena gigi yang lebih besar bukan akibat perbuatannya. Namun

menurut Asy-Syirazi, wajib melakukan *hukumah* (kompensasi) akibat ukuran yang lebih besar tersebut, sebagaimana dia juga wajib apabila ukurannya lebih kecil, karena secara *zhahir* hal tersebut terjadi akibat perbuatannya.

Apabila gigi yang tumbuh keluar dari barisan gigi; jika itu terjadi dan tidak ada manfaatnya, maka wajib memberikan *hukumah* (kompensasi) yang terjadi karenanya. Sedangkan jika yang tumbuh itu adalah gigi kecil atau hijau atau hitam, sementara gigi yang dicabut sebelumnya itu berwarna putih, maka orang yang mencabut itu wajib dihukum dengan *hukumah* (kompensasi) akibat perubahan warna tersebut. Apabila orang yang dicabut giginya itu tewas setelah masa menunggu tumbuhnya gigi yang baru sebelum gigi tersebut tumbuh lagi, maka keluarganya itu boleh melakukan *qishash* terhadap orang yang mencabut gigi tersebut, karena dia mati setelah *qishash* berlaku.

Lalu apakah wajib membayar *diyat* gigi? Syaikh Abu Ishaq meriwayatkan dua pendapat Asy-Syafi'i dalam masalah ini, sementara Syaikh Abu Hamid dan Ibnu Ash-Shabbagh meriwayatkan dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Wajib membayar *diyat* gigi, karena pelaku tersebut telah mencabut gigi yang tidak bisa tumbuh lagi. Dan hukum asalnya adalah, bahwa gigi tersebut tidak bisa tumbuh lagi.

Pendapat Kedua: Tidak wajib membayar *diyat* gigi, karena pada umumnya gigi bisa tumbuh lagi dan yang menghentikannya hanya kematian. Sedangkan jika gigi yang dicabut setelah tumbuh lagi; jika para dokter mengatakan, bahwa gigi itu tidak bisa tumbuh lagi, maka wajib dilakukan *qishash* seketika itu juga. Sedangkan jika mereka mengatakan, bahwa gigi tersebut akan tumbuh lagi

dalam masa tertentu, maka apakah pelakunya bisa di-*qishash* sebelum lewatnya masa tersebut? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Akan tetapi berdasarkan pada ketentuan, bahwa *qishash* atau *diyat* itu gugur jika gigi korban tumbuh lagi, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i. Apabila kami katakan, bahwa *qishash*-nya gugur, maka harus ditunggu tumbuhnya gigi itu. Namun jika tidak, maka tidak perlu ditunggu. Syaikh Abu Hamid berkata, "Dia tidak perlu di-*qishash* sebelum berlalu masa tersebut, sebagaimana yang telah kami katakan berkenaan dengan orang yang mencabut gigi anak kecil yang sebelumnya belum pernah rontok." Ibnu Ash-Shabbagh mengatakan, "Dia harus di-*qishash* dengan segala kondisinya atau di-*qishash* setelah tidak ada harapan bahwa gigi tersebut akan tumbuh lagi, lalu kemudian tumbuh gigi lagi di tempat dicabutnya gigi tersebut. Dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Gigi yang baru merupakan gigi pengganti dari gigi yang dicabut dari tempatnya, sehingga hukumnya seperti orang yang mencabut rambutnya, lalu rambut tersebut tumbuh lagi; kondisi ini sama seperti jika gigi anak kecil yang belum rontok itu dicabut lalu tumbuh lagi gigi yang sama di tempatnya, dan juga seperti kasus orang yang menampar mata orang lain hingga sinar matanya hilang lalu kembali lagi." Berdasarkan hal ini, maka korban tidak wajib meng-*qishash* pelaku lantaran gigi yang dicabut itu, karena dia telah mencabutnya. Akan tetapi, dia tetap boleh melakukannya. Yang wajib bagi pelaku adalah membayar *diyat*. Apabila korban memaafkan pelaku dari hukuman *qishash* lalu dia mengambil *diyat*-nya, maka dia wajib mengembalikan *diyat* tersebut kepada pelaku.

Pendapat Kedua: Gigi yang tumbuh itu merupakan karunia Allah bagi korban, karena biasanya gigi yang telah tanggal itu tidak bisa tumbuh lagi. Apabila dia tumbuh lagi, maka hal tersebut merupakan karunia Allah. Berdasarkan hal ini, apabila korban telah meng-*qishash* pelaku atau mengambil *diyat* darinya, maka dia telah melakukan hal yang semestinya dan tidak ada konsekuensi apapun bagi sang pelaku.

Apabila seseorang mencabut gigi orang lain lalu korban mencabut giginya (pelaku), lalu gigi pelaku tumbuh lagi di tempat giginya yang semula dimana sebelumnya di-*qishash* dan kemudian tidak tumbuh lagi; jika kami katakan, bahwa gigi yang tumbuh tersebut merupakan karunia Allah, maka tidak ada hukuman apapun bagi korban (yang telah melakukan *qishash*). Sementara jika kami katakan, bahwa gigi yang tumbuh berasal dari gigi yang pertama, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Orang yang dicabut giginya itu boleh mencabut gigi pelaku meskipun gigi tersebut tumbuh berkali-kali, karena pelaku telah mencabut giginya sehingga dia juga berhak mencabutnya.

Pendapat Kedua: Dia tidak boleh mencabut gigi tesebut, karena bisa jadi gigi tersebut merupakan gigi yang ditanggalkan dan bisa jadi merupakan karunia Allah ﷻ, dan ini adalah *syubhat* yang menggugurkan *qishash*. Berdasarkan hal ini, maka orang yang mencabut gigi tersebut harus membayar *diyat* gigi kepada orang yang dicabut giginya. Apabila orang yang dicabut giginya itu menentang dan tetap mencabut gigi pelaku (yang mencabut gigi), maka dia wajib membayar *diyat*. Dengan demikian, maka keduanya telah saling meng-*qishash*. Apabila orang yang dicabut

giginya itu telah mencabut gigi pelaku, lalu giginya tumbuh lagi di tempat yang dicabut, sementara gigi pelaku itu tidak tumbuh lagi, kemudian pelaku mengulangi lagi dengan mencabut gigi korban (yang dicabut giginya), maka dia wajib membayar *diyat*. Jika kami katakan, bahwa gigi yang tumbuh itu berasal dari gigi yang pertama, maka telah kami katakan, bahwa orang yang dicabut giginya itu wajib membayar *diyat* gigi orang yang mencabut gigi tersebut. Dengan demikian, maka keduanya itu telah saling meng-*qishash*. Sedangkan jika kami katakan, bahwa gigi yang tumbuh itu merupakan karunia Allah, maka tidak ada hukuman apapun bagi korban terhadap pelaku.

Kemudian gigi besar di-*qishash* dengan gigi kecil dan gigi kecil di-*qishash* dengan gigi besar, sebagaimana yang kami katakan pada pembahasan hidung dan telinga. Akan tetapi gigi yang normal tidak di-*qishash* dengan gigi yang pecah (retak dsb), karena apabila ini dilakukan, maka korban akan melakukan *qishash* lebih besar dari haknya. Sementara gigi yang retak, maka dia bisa dibalas dengan gigi yang sehat (normal), karena nilainya itu lebih rendah. Kemudian *diyat* gigi itu harus disesuaikan dengan gigi yang dicabut tersebut.

Apabila seseorang merontokkan sebagian gigi orang lain atau seperempatnya, maka apakah wajib dilakukan *qishash* atasnya? Dalam hal ini, dua Syaikh berselisih pendapat. Menurut Syaikh Abu Ishaq, bahwa jika bisa melakukan hukuman *qishash,* maka harus dilakukan *qishash* tersebut; namun jika tidak bisa dilakukan *qishash,* maka tidak perlu di-*qishash*. Sedangkan menurut Syaikh Abu Hamid, tidak perlu melakukan *qishash* akibat merontokkan gigi, karena *qishash* akibat hal tersebut tidak wajib menurut kesepakatan ulama.

Sedangkan tentang hadits Ar-Rubayyi' bahwa dia merontokkan gigi depan budak perempuan lalu Nabi ﷺ memutuskan agar gigi depanya dirontokkan, maka yang dimaksud merontokkan disini adalah mencabut gigi tersebut dan bukan merontokkannya (meremukkannya).

Cabang: Apabila seseorang mencabut gigi tambahan pada seseorang dan mencabut gigi tambahan pada orang yang mencabut giginya di tempat yang sama dengan gigi yang dicabut, maka wajib di-*qishash,* karena keduanya sama. Sedangkan jika pelaku tidak memiliki gigi tambahan, maka dia tidak wajib di-*qishash* karena giginya tidak sama, sementara jika dia memiliki gigi tambahan di selain tempat tersebut, maka tidak wajib melakukan *qishash* atasnya karena gigi tersebut tidak sama. Apabila dia memiliki gigi tambahan di selain tempat tersebut, akan tetapi ukurannya lebih besar dari gigi orang yang dicabut, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Tidak wajib melakukan *qishash.* Ini adalah pendapat mayoritas ulama madzhab kami. Alasannya adalah, karena *qishash* pada anggota tubuh tambahan hanya wajib berdasarkan *ijtihad.* Apabila gigi pelaku lebih besar, maka *hukumah*-nya lebih besar, sehingga tidak wajib mencabutnya dengan gigi yang lebih kecil. Berbeda halnya dengan gigi asli, karena *qishash* itu wajib berdasarkan *nash,* sehingga tidak dipertimbangkan lagi masalah kesamaannya.

Pendapat Kedua: Wajib melakukan *qishash.* Pendapat ini diriwayatkan oleh Ibnu Ash-Shabbagh dari Syaikh Abu Hamid dan dipilih olehnya. Alasannya adalah, bahwa sesuatu yang berlaku berdasarkan *ijtihad,* maka wajib mempertimbangkannya berdasar-

kan ketetapan *nash* yang ada. Pendapat pertama di atas merupakan pendapat yang telah di-*nash* oleh Asy-Syafi'i.

Masalah: Lidah ada *qishash*-nya, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ *"Dan luka-luka (pun) ada qishash-nya."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 45). Disamping itu, lidah ini juga memiliki batas akhirnya, sehingga harus dilakukan *qishash* padanya, seperti halnya mata. Sejauh yang kami ketahui tidak ada perselisihan pendapat di kalangan ulama dalam masalah ini. Akan tetapi lidah yang dapat berbicara itu tidak di-*qishash* apabila pemiliknya memotong (melukai) lidah yang tidak dapat berbicara, karena lidah yang dapat berbicara itu lebih utama. Sedangkan lidah yang tidak dapat berbicara itu di-*qishash* apabila pemiliknya memotong lidah yang dapat berbicara, karena lidah yang tidak dapat berbicara nilainya hanya separuh lidah yang dapat berbicara. Kemudian sebagian lidah juga di-*qishash* dengan sebagian lidah, karena bisa dilakukan *qishash* pada seluruhnya, sehingga bisa pula dilakukan *qishash* pada sebagiannya, seperti halnya gigi. Dalam hal ini harus diukur berdasarkan bagian dan hitungan. Begitu pula bibir, dia di-*qishash* dengan bibir, yaitu bagian yang melewati dagu dan kedua pipi baik di atas maupun di bawah, ini juga berdasarkan firman Allah ﷻ, وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ *"Dan luka-luka (pun) ada qishash-nya."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 45). Disamping itu, dia memiliki batas akhir organnya dan bisa di-*qishash,* sehingga wajib melakukan *qishash* atasnya, seperti halnya pada organ dua tangan.

Asy-Syirazi ﵀ berkata: Pasal: Tangan di-*qishash* dengan tangan, kaki dengan kaki, jari dengan jari dan ujung jari dengan ujung jari, hal ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ *"Dan luka-luka (pun) ada qishash-nya."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 45). Disamping itu, anggota-anggota tubuh ini memiliki persendian yang bisa di-*qishash* tanpa dikhawatirkan terjadi ketidak adilan, sehingga wajib melakukan *qishash* padanya.

Apabila seseorang memotong tangan orang lain dari pergelangan tangannya, maka dia harus di-*qishash* darinya, karena yang dipotong itu dari pergelangan tangan. Apabila yang dipotong itu dari bagian tengah lengan bawah, maka yang di-*qishash* dari pergelangan tangan karena yang bisa di-*qishash* dari situ, sementara sisanya harus membayar *hukumah* (kompensasi), karena ada tulang yang dipatahkan, dimana tidak bisa diterapkan hukuman yang sama padanya, sehingga beralih kepada gantinya.

Apabila yang dipotong itu dari siku, maka yang di-*qishash* dari bagian tersebut, karena dia juga merupakan pergelangan. Apabila *qishash* itu hendak dilakukan dari pergelangan tangan, lalu sisanya dengan membayar *hukumah* (kompensasi), maka itu tidak boleh dilakukan, karena *qishash* bisa dilakukan pada seluruhnya pada tempat terjadinya pemotongan, sehingga tidak boleh melakukan *qishash* pada tempat lainnya.

Apabila yang dipotong itu dari bagian tengah lengan atas, maka *qishash*-nya harus dari siku, lalu sisanya dengan *hukumah* (kompensasi). Dia juga boleh meng-*qishash* dari pergelangan tangan, lalu sisanya dengan *hukumah*, karena semuanya itu termasuk pergelangan yang masuk dalam tindakan kriminal. Berbeda halnya jika yang dipotong itu dari bagian siku, yang lalu hendak memotong dari pergelangan tangan, karena *qishash* bisa dilakukan pada semua tempatnya, sementara dalam kasus ini tidak bisa meng-*qishash* pada tempat terjadinya pemotongan tersebut.

Apabila seseorang memotong tangan orang lain dari bahu dan para pakar mengatakan, bahwa *qishash* itu bisa dilakukan darinya tanpa menyebabkan tusukan yang sampai ke bagian dalam, maka *qishash* bisa dilakukan dari bahu, karena dia itu merupakan persendian yang bisa di-*qishash* tanpa khawatir akan terjadi ketidak adilan.

Apabila *qishash* hendak dilakukan dari siku atau pergelangan tangan (yang dekat jari-jari tangan), maka hukumnya tidak diperbolehkan, karena *qishash* itu bisa dilakukan dari tempat pemotongan, sehingga tidak boleh dilakukan di tempat lain. Apabila para pakar mengatakan, bahwa dikhawatirkan *qishash* tersebut akan menyebabkan luka yang menusuk sampai bagian dalam, maka tidak boleh melakukan *qishash* pada bagian tersebut, karena dikhawatirkan *qishash*-nya akan melebihi dari yang semestinya. Dia juga boleh melakukan *qishash* pada siku, lalu sisanya dengan

mengambil *hukumah* (kompensasi). Dia juga boleh melakukan *qishash* pada pergelangan tangan, lalu sisanya dengan mengambil *hukumah*, sebagaimana yang telah kami uraikan.

Sedangkan hukum kaki dalam masalah *qishash* adalah dari persendiannya dari kaki, lutut dan pangkal paha, sedangkan yang wajib di antara keduanya berupa *hukumah* (kompensasi), maka hukumnya seperti tangan, sebagaimana yang telah kami uraikan.

Pasal: Tangan yang sehat (normal) tidak boleh di-*qishash* dengan tangan yang lumpuh dan kaki yang sehat (normal) juga tidak boleh di-*qishash* dengan kaki yang lumpuh, karena jika ini dilakukan pada *qishash*-nya, maka itu akan melebihi hak yang semestinya. Apabila orang yang dipotong kakinya itu hendak meng-*qishash* kaki lumpuh dengan kaki yang sehat, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila para pakar mengatakan, bahwa jika kaki tersebut dipotong urat-urat tidak akan tertutup dan angin akan masuk ke tubuh dan akan terjadi hal-hal yang membahayakan, maka tidak boleh melakukan *qishash* padanya, karena yang di-*qishash* itu jiwa padahal yang dilukai cuma anggota tubuh.

Sedangkan jika mereka mengatakan, bahwa tidak ada yang membahayakan dengan melakukan *qishash* tersebut, maka *qishash* itu boleh dilakukan, karena tidak ada hak yang dikurangi.

Apabila korban meminta *diyat* disamping meminta *qishash* lantaran adanya kelumpuhan, maka

hal tersebut tidak boleh dilakukan, karena kaki yang lumpuh secara fisik seperti kaki sehat dimana yang berbeda hanyalah sifatnya, sehingga tidak perlu membayar *diyat* bersamaan dengan *qishash,* sebagaimana wali muslim tidak boleh menuntut *diyat* dan *qishash* pada orang kafir *dzimmi* karena kekurangannya.

Sedangkan tentang meng-*qishash* tangan lumpuh dengan tangan lumpuh, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Boleh melakukannya karena keduanya sama.

Pendapat Kedua: Tidak boleh. Ini adalah pendapat Abu Ishaq, karena kelumpuhan merupakan penyakit, sementara penyakit itu berbeda-beda pengaruhnya pada tubuh, sehingga tidak bisa dilakukan hukum yang sepadan pada keduanya.

Penjelasan:

Tangan dipotong dengan tangan, kaki dengan kaki, jari dengan jari dan ujung jari dengan ujung jari. Hal ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ *"Dan luka-luka (pun) ada qishash-nya."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 45). Disamping itu, bagian-bagian ini memiliki persendian yang bisa di-*qishash* tanpa ada kekhawatiran akan terjadi ketidak-adilan.

Apabila hal ini telah jelas; jika seseorang memotong jari jemari orang lain dari persendiannya, maka dia bisa di-*qishash.*

Apabila dia memotong tangannya dari bagian tengah telapak tangan maka dia tidak bisa di-*qishash* dari bagian tengah telapak tangan, karena patahnya tulang tidak ada *qishash*-nya menurut *ijma'*. Apabila dia hendak di-*qishash* dari pangkal jari, maka hal tersebut boleh dilakukan, karena jari jemari itu bisa di-*qishash*.

Jika dikatakan: Bagaimana pisau itu bisa diletakkan di selain tempat yang dipotong oleh pelaku? Maka kami katakan, bahwa alasannya adalah, karena dia tidak bisa meletakkannya di tempat yang dipotong oleh pelaku. Apabila *qishash*-nya itu pada jari jemari, lantas apakah korban boleh mengambil *hukumah* (kompensasi) atas telapak tangan yang merupakan tambahan dari jari jemari? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang akan diuraikan nanti. Apabila tangannya itu dipotong dari pergelangan tangan, maka *qishash* itu dilakukan dari pergelangan tangan, karena organ itu memiliki persendian. Sedangkan jika tangannya dipotong dari sebagian lengan, maka *qishash* tidak bisa dilakukan pada sebagian lengan, karena mematahkan tulang itu tidak ada *qishash*-nya. Apabila *qishash*-nya hendak dilakukan dari pergelangan tangan dan diambil *hukumah* (kompensasi) atas kelebihannya, maka hal tersebut boleh dilakukan, karena ini termasuk dalam kategori kriminal yang bisa di-*qishash*. Apabila tangannya itu dipotong dari siku, maka *qishash* dapat dilakukan dari siku. Apabila *qishash* itu hendak dilakukan dari siku dan diambil *hukumah* (kompensasi) atas kelebihannya, maka hal tersebut boleh dilakukan.

Apabila *qishash*-nya hendak dilakukan dari pergelangan tangan, lalu diambil *hukumah* (kompensasi) atas kelebihannya tersebut, maka ulama madzhab kami berselisih pendapat dalam masalah ini. Menurut Syaikh Abu Ishaq, hal tersebut boleh

dilakukan, karena semuanya adalah persendian yang masuk dalam kategori objek kriminal (jika itu dilukai).

Ibnu Ash-Shabbagh dalam *Asy-Syamil* dan Ath-Thabari dalam *Al Uddah* mengatakan, "Hal tersebut tidak boleh dilakukan, karena *qishash* itu bisa dilakukan dari siku. Apabila masih bisa dilakukan hukuman *qishash*, maka tidak boleh melakukan *qishash* pada sebagian organ itu, sementara sebagian lainnya lagi dengan *diyat*; ini sama seperti halnya jika tangan seseorang itu dipotong dari pergelangan tangan dan dia hendak melakukan *qishash* dari jari jemari, lalu kelebihannya itu dipenuhi dengan *hukumah* (kompensasi), maka hal ini tidak dibolehkan, karena dia bisa melakukan *qishash* dengan sempurna pada organ tubuh tersebut."

Ketika keduanya mengatakan, "Apabila *qishash* dilakukan maka dikhawatirkan akan terjadi luka yang menusuk ke dalam," maka dia tidak boleh melakukan *qishash* dari bahu, karena dikhawatirkan akan terjadi *qishash* yang berlebihan. Apabila *qishash* hendak dilakukan dari siku, lalu sisanya dipenuhi dengan *hukumah* (kompensasi), maka hal tersebut boleh dilakukan.

Apabila *qishash* hendak dilakukan dari pergelangan tangan dan sisanya dengan *hukumah* (kompensasi), maka menurut Syaikh Abu Ishaq, hal tersebut boleh dilakukan. Berdasarkan pendapat Ibnu Ash-Shabbagh, bahwa apabila tangan itu dipotong dari sebagian organnya dan *qishash* hendak dilakukan dari siku, maka *qishash* itu tidak boleh dilakukan dari pergelangan tangan, karena *qishash* masih bisa dilakukan dari siku. Jadi, apabila bisa melakukan *qishash* dengan sempurna, maka tidak boleh melakukan *qishash* pada sebagian organ tersebut dan sebagiannya lagi dipenuhi dengan *diyat*.

Sedangkan hukum kaki yang dipotong jari jemarinya, atau dipotong pergelangan kakinya, atau lutut atau pangkal pahanya atau bagian di antara bagian-bagian tersebut, maka hukumnya adalah seperti tangan dalam *qishash*-nya, sebagaimana yang telah diuraikan pada pembahasan sebelumnya.

Cabang: Asy-Syafi'i ﷺ berkata, "Apabila tangan seseorang dipotong dari persendian, lalu tangan tersebut menggantung pada daging, maka *qishash* itu wajib dilakukan padanya. Jadi, tangan pelaku harus dipotong hingga menggantung seperti tangan korban yang dipotong. Kemudian harus ditanyakan kepada dokter tentang hal ini. Apabila dokter mengatakan, bahwa tangan itu lebih baik dipotong, maka tangan tersebut harus dipotong (total), sedangkan jika mereka mengatakan, bahwa lebih baik membiarkannya, maka tangan itu tidak perlu dipotong."

Masalah: Apabila orang yang tangannya normal memotong tangan lumpuh, maka korban tidak bisa melakukan *qishash* dan hanya bisa meminta *hukumah* (kompensasi). Akan tetapi menurut Daud bin Ali, korban bisa melakukan *qishash.*

Sedangkan dalil kami adalah bahwa tangan lumpuh tidak ada manfaatnya dan hanya sekedar hiasan saja sehingga tidak bisa di-*qishash* apabila pemiliknya memotong tangan yang ada manfaatnya.

Apabila orang yang tangannya lumpuh itu memotong tangan normal, lalu korban memilih agar tangan orang yang lumpuh tersebut dipotong, maka menurut Asy-Syafi'i yang berlaku adalah *qishash.* Sedangkan menurut ulama madzhab kami, harus

ditanyakan dulu kepada dua orang Islam yang adil lagi ahli dalam masalah ini. Apabila keduanya mengatakan, "Apabila tangan lumpuh itu dipotong dan tidak dikhawatirkan terjadi bahaya yang lebih besar sebagaimana yang terjadi pada tangan yang normal jika dia dipotong," maka korban boleh melakukan *qishash.* Sedangkan apabila keduanya mengatakan, "Dikhawatirkan akan terjadi bahaya yang lebih besar yaitu urat-uratnya akan menggembung lalu dimasuki bakteri-bakteri yang akan menyebabkan infeksi total, sehingga akan menyebabkan kematian," maka korban tidak boleh melakukan *qishash,* karena nyawa pelaku akan melayang padahal kejahatannya hanya memotong tangan, dan ini tentu saja tidak dibolehkan.

Lalu apakah boleh meng-*qishash* tangan lumpuh dengan tangan lumpuh dan kaki lumpuh dengan kaki lumpuh? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Boleh melakukan *qishash* karena keduanya sama.

Pendapat Kedua: Tidak boleh, karena kelumpuhan adalah cacat (penyakit), sementara cacat itu berbeda-beda pengaruhnya terhadap tubuh sehingga tidak bisa dibuktikan bahwa keduanya sama.

Akan tetapi dua pendapat ini tidak berlaku jika para ahli mengatakan, bahwa tidak ada yang dikhawatirkan pada pelaku dan dokter bisa melakukan tindakan perlindungan dengan menekan darah atau menghentikan darah yang keluar yang bisa menyebabkan berhentinya detak jantung. Apabila ada sesuatu yang dikhawatirkan akan terjadi pada pelaku (jika tangannya dipotong), maka tidak boleh melakukan *qishash.* Demikianlah menurut satu pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i, sebagaimana yang

telah diuraikan pada pembahasan tentang *qishash* terhadap tangan buntung yang (pemiliknya) memotong tangan normal.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Tangan yang jemarinya sempurna tidak di-*qishash* dengan tangan yang jemarinya kurang. Apabila orang yang memiliki lima jari memotong telapak tangan orang yang memiliki empat jari, atau orang yang memiliki enam jari memotong telapak tangan orang yang memiliki lima jari, maka korban tidak bisa melakukan *qishash*. Sebab, jika ini sampai dilakukan, maka dia akan mengambil lebih banyak dari haknya. Dia hanya boleh memotong jari-jari pelaku seperti jari-jari yang dimilikinya, karena jari-jari itulah yang masuk dalam tindak kejahatan dan bisa di-*qishash* dengan sempurna. Lalu apakah *diyat* bagian di bawah jari jemari yaitu telapak tangan masuk dalam *qishash?* Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Dia masuk di dalam bagian tersebut, sebagaimana bagian ini masuk ke dalam *diyat*-nya.

Pendapat Kedua: Dia tidak masuk di dalamnya, akan tetapi harus ada *hukumah* (kompensasi) untuk bagian di bawah jemari bersamaan dengan *qishash* yang ditetapkan. Ini adalah pendapat Abu Ishaq.

Perbedaan antara *qishash* dengan *diyat* adalah, bahwa telapak tangan itu mengikut jemari dalam *diyat*-nya, sementara dalam *qishash* telapak tangan tidak

mengikutinya. Oleh karena itu, seseorang memotong jari jemari orang lain dan menyebabkan telapak tangannya rapuh dan korban memilih *diyat,* maka dia tidak boleh mengambil *diyat* yang lebih banyak dari *diyat* jari jemari. Apabila dia meminta *qishash,* maka jari jemari tersebut dipotong, lalu dia meminta *hukumah* (kompensasi) untuk telapak tangan.

Tangan yang jemarinya kurang di-*qishash* dengan tangan yang jari jemarinya sempurna. Apabila orang yang memiliki empat jari tersebut memotong telapak tangan orang yang memiliki lima jari, atau orang yang memiliki lima jari memotong telapak tangan orang yang yang memiliki enam jari, maka korban boleh melakukan *qishash* pada telapak tangan dan mengambil *diyat* jari kelima atau *hukumah* untuk jari keenam, karena sebagian haknya ada, sementara sebagian lainnya tidak ada, sehingga yang ada diambil, namun jika tidak ke gantinya, maka ini seperti halnya seseorang memotong dua anggota dan hanya menemukan salah satunya.

Pasal: Jari jemari yang asli tidak boleh di-*qishash* dengan jari jemari tambahan. Apabila orang yang memiliki lima jari asli memotong telapak tangan orang yang memiliki empat jari asli dan satu jari tambahan, maka korban tidak boleh melakukan *qishash* pada telapak tangan karena dia akan mengambil lebih banyak dari haknya. Akan tetapi dia boleh melakukan *qishash* untuk jemari asli, karena itu masuk dalam tindak kejahatan, sementara untuk jari tambahan dia hanya mengambil *hukumah* (kompensasi) dimana

bagian yang di bawah tambahan yaitu telapak tangan masuk dalam *hukumah* tersebut. Lalu apakah bagian di bawah jari jemari yang di-*qishash* masuk dalam *qishash* tersebut? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Diperbolehkan pula meng-*qishash* jari tambahan dengan jari asli. Apabila orang yang memiliki empat jari asli dan satu jari tambahan memotong telapak tangan orang yang memiliki lima jari asli, maka korban boleh melakukan *qishash* pada telapak tangan karena dia dibawah haknya, akan tetapi dia tidak mendapatkan apa-apa dari jari tambahan tersebut, karena jari tambahan tersebut bentuknya sama seperti jari asli. Apabila masing-masing dari keduanya memiliki jari tambahan, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila tempat keduanya tidak berbeda maka masing-masing boleh saling meng-*qishash* karena keduanya sama. Sedangkan apabila tempat keduanya berbeda, maka salah satunya tidak boleh meng-*qishash* yang lainnya karena bentuk asalnya berbeda.

Penjelasan:

Apabila seorang laki-laki yang memiliki tangan yang memiliki enam jari memotong telapak tangan yang memiliki lima jari, maka harus ditinjau terlebih dahulu jari tambahan pelaku (yang memotong). Apabila dia berada di luar tulang telapak tangan, maka korban boleh melakukan *qishash* pada telapak tangan pelaku, karena dia bisa melakukan *qishash* tanpa harus mengusik jari tambahan tersebut. Sedangkan jika jemari tambahan itu

melekat pada telapak tangan atau melekat pada salah satu jari tersebut atau di atas salah satu jari tersebut, maka orang tersebut tidak boleh melakukan *qishash* pada telapak tangan, karena apabila ini dilakukan, maka dia akan mengambil lebih banyak dari haknya. Dengan demikian, maka korban boleh memilih apakah mengambil *diyat* atau melakukan *qishash* pada lima jari tersebut jika jari tambahannya itu tidak melekat pada salah satu jari-jari atau tidak berada di atas salah satunya. Apabila dia telah melakukan *qishash,* maka apakah bagian bawahnya yaitu telapak tangan mengikutinya dalam *qishash?* Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Dia mengikutinya dalam *qishash,* sebagaimana mengikutkannya dalam *diyat.*

Pendapat Kedua: Dia tidak mengikutinya, tetapi harus ada *hukumah* disamping *qishash*; karena telapak tangan itu mengikuti jari jemari dalam *diyat* dan tidak mengikutinya dalam *qishash.* Oleh karena itu, jika seseorang memotong jemari orang lain, lalu telapak tangannya rapuh (infeksi) dan korban memilih *diyat,* maka dia tidak boleh menerima lebih banyak dari *diyat* jemari tersebut. Apabila dia menuntut *qishash,* maka jari korban harus dipotong lalu dia mengambil *hukumah* untuk telapak tangan. Apabila jari tambahannya melekat di atas ujung jari dari lima jari tersebut, maka korban tidak boleh melakukan *qishash* pada telapak tangan tersebut dan hanya boleh melakukan *qishash* pada jari-jari yang tidak ada jari tambahannya.

Sedangkan jemari yang ada tambahannya, apabila dia berada di atas ujung jari atas, maka dia tidak boleh melakukan *qishash* padanya, sedangkan jika itu berada di atas ujung jari tengah, maka dia bisa melakukan *qishash* pada ujung jari atas dan

wajib mendapat dua pertiga *diyat* satu jari tersebut. Sedangkan jika jari tambahan itu berada di atas ujung jari bawah, maka dia bisa melakukan *qishash* dari dua ujung jari atas dan yang bersangkutan berhak mendapat sepertiga *diyat* satu jari dengan diikuti bagian bawahnya yaitu telapak tangan. Lalu apakah bagian bawah empat jari pada telapak tangan mengikutinya dalam *qishash?* Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Apabila orang yang memiliki lima jari memotong telapak tangan yang memiliki empat jari, maka korban tidak bisa melakukan *qishash* pada telapak tangan tersebut, karena apabila ini dilakukan, maka korban akan mengambil lebih banyak dari haknya. Dia hanya boleh melakukan *qishash* pada empat jari pelaku seperti empat jarinya yang terpotong. Lantas apakah bagian bawahnya yaitu telapak tangannya mengikutinya dalam *qishash* atau wajib membayar *hukumah* (kompensasi) disamping melakukan *qishash?* Dalam hal ini, ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Cabang: Apabila seorang laki-laki yang memiliki telapak tangan yang memiliki lima jari asli memotong telapak tangan yang memiliki empat jari asli dan satu jari tambahan, maka satu jari tersebut dinyatakan sebagai jari tambahan jika dia melengkung (tidak melekat) dari jari jemari lainnya dan lemah. Dimana dalam kondisi demikian korban tidak boleh melakukan *qishash* pada telapak tangan pelaku, karena dia tidak boleh meng-*qishash* telapak tangan yang lebih sempurna dari telapak tangannya. Apabila korban memilih *diyat,* maka dia mendapat *diyat* empat jari asli dan *hukumah* (kompensasi) untuk satu jari tambahan tersebut. Apabila dia hendak melakukan *qishash* pada empat jari asli, maka

dia boleh melakukannya lalu mengambil *hukumah* untuk satu jari tambahan dan bagian bawahnya yaitu telapak tangan mengikuti *hukumah*. Lalu apakah bagian bawah jari asli pada telapak tangan mengikuti dalam *qishash* atau hanya wajib diambil *hukumah* darinya? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Apabila orang yang memiliki empat jari asli dan satu jari tambahan memotong telapak tangan yang memiliki lima jari asli; jika korban memilih memotong telapak tangan pelaku, maka dia boleh melakukannya, karena telapak tangan korban di bawah telapak tangannya (telapak tangan korban sempurna, sementara telapak tangan pelaku itu tidak sempurna).

Al Muzani berkata dalam *Jami'*-nya, "Hal tersebut dibolehkan baginya jika jari tambahan tersebut berada di tempat aslinya. Namun jika dia berada di selain tempat aslinya, maka dia tidak boleh melakukannya." Inilah pendapat yang *shahih*. Begitu pula jika jari tambahannya itu lebih banyak, maka tidak boleh di-*qishash* lantaran perkara jari asli.

Apabila seseorang memotong tangan yang memiliki jari satu tambahan dan dia sendiri (pelaku) juga memiliki satu jari tambahan; jika posisi keduanya sama dan ukuran keduanya juga sama, maka korban boleh melakukan *qishash* pada telapak tangan tersebut karena keduanya sama. Sementara jika tempat keduanya berbeda, maka dia tidak boleh melakukan *qishash* pada telapak tangan, karena dia akan mengambil lebih banyak dari haknya. Sedangkan jika ukurannya lebih kecil, maka dia boleh melakukan *qishash* lalu mengambil *hukumah* untuk tambahannya.

Apa yang telah kami uraikan di atas telah dikatakan oleh seluruh ulama, kecuali yang telah kami sebutkan yaitu pendapat Daud bin Ali yang berbeda.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila orang yang memiliki tangan sehat (normal tidak cacat) memotong telapak tangan laki-laki yang memiliki dua jari lumpuh, maka korban tidak boleh melakukan *qishash* pada telapak tangan pelaku, karena jika hal tersebut dilakukan, maka sama saja meng-*qishash* anggota yang sempurna disebabkan anggota tubuh yang kurang sempurna. Namun, korban boleh melakukan *qishash* pada tiga jari yang normal, karena jari-jari tersebut sama dengan jari-jarinya, lalu untuk dua jari yang lumpuh itu bisa diganti dengan *hukumah* (kompensasi) karena tidak ada yang bisa di-*qishash* padanya.

Yang termasuk dalam *hukumah* dua jari yang lumpuh tersebut adalah, *diyat* bagian yang di bawah keduanya yaitu telapak tangan. Lalu apakah *diyat* untuk bagian di bawah tiga jari yang normal pada telapak tangan itu masuk ke dalam *qishash?* Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pasal: Tangan yang memiliki kuku tidak di-*qishash* dengan tangan yang tidak memiliki kuku, karena tangan yang tidak berkuku itu statusnya kurang sempurna, sehingga pemiliknya tidak bisa melakukan *qishash* pada tangan yang sempurna. Sedangkan tangan yang tidak berkuku boleh di-*qishash* jika pemiliknya memotong tangan yang berkuku, karena korban hanya mengambil sebagian haknya.

Pasal: Apabila seseorang memotong jari orang lain hingga menyebabkan telapak tangan korban rapuh (infeksi), maka wajib melakukan *qishash* pada jari jemari

tersebut, karena dia telah merusaknya dengan sengaja. Akan tetapi *qishash* tidak wajib diterapkan pada telapak tangan, karena sang pelaku tidak merusaknya dengan sengaja. Sebab, yang dimaksud sengaja adalah, merusaknya secara langsung dan ini tidak dilakukannya. Kemudian pelaku wajib membayar *diyat* setiap jari karena dia telah merusaknya. Yang juga masuk dalam *diyat* setiap jari adalah *diyat* untuk bagian bawah telapak tangan, karena telapak tangan itu mengikuti jari jemari dalam *diyat.* Lalu apakah bagian di bawah jari jemari yang di-*qishash* itu masuk dalam *qishash?* Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Penjelasan:

Apabila seseorang memotong telapak tangan yang memiliki tiga jari normal dan dua jari lumpuh, sementara telapak tangannya (pelaku yang memotong) memiliki jari jemari yang normal, maka korban tidak bisa melakukan *qishash* pada telapak tangan pelaku, karena dia tidak boleh meng-*qishash* tangan yang lebih sempurna dari tangannya. Jika sang pelaku rela, maka hukumnya tetap tidak dibolehkan, karena *qishash* tidak wajib dilakukan padanya, sehingga tidak boleh dilakukan pula dengan gantinya, sebagaimana jika orang merdeka yang membunuh seorang budak dan orang merdeka tersebut rela dibunuh. Korban hanya boleh melakukan *qishash* pada tiga jari yang normal. Apabila dia telah melakukan *qishash,* maka apakah bagian bawah telapak tangan masuk dalam *qishash* atau hanya wajib membayar *hukumah* (kompensasi)? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Sedangkan untuk dua jari yang lumpuh, maka yang wajib dilakukan adalah membayar *hukumah.* Apabila telapak tangan yang dipotong memiliki jari jemari yang normal, sementara telapak tangan pelaku memiliki dua jari yang lumpuh, maka korban boleh memilih; apakah akan mengambil *diyat* atau melakukan *qishash* pada telapak tangan pelaku, karena telapak tangan pelaku nilainya di bawah telapak tangannya. Dan korban tidak mendapat apa-apa berkaitan dengan kurangnya telapak tangan pelaku yang lumpuh. Sedangkan jika dia memilih *diyat,* maka dia boleh meminta *diyat* tangannya, dimana dalam hal ini para ulama tidak berselisih pendapat. Alasannya adalah, karena dia tidak bisa mendapatkan haknya secara sempurna dengan *qishash,* sehingga boleh meminta *diyat,* sebagaimana jika pelaku tidak memiliki tangan. Demikianlah pendapat Abu Hanifah, Malik dan Ahmad.

Apabila orang yang telapak tangannya memiliki tiga jari dan dua jari yang hilang memotong telapak tangan yang memiliki lima jari, maka korban bisa melakukan *qishash* terhadap telapak tangan pelaku dan mengambil *diyat* dua jari. Sedangkan menurut Abu Hanifah, dia boleh memilih apakah akan mengambil *diyat* atau melakukan *qishash* terhadap tangan pelaku dan tidak mendapatkan apa-apa.

Yang menjadi dalil kami adalah, firman Allah ﷻ, فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ "*Barangsiapa yang menyerang kamu, maka seranglah dia, seimbang dengan serangannya terhadapmu.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 194).

Dalam kasus ini, tangan pelaku tidak sama dengan tangan korban. Selain itu, korban hanya mendapatkan sebagian haknya, sehingga dia boleh mendapatkan *diyat* sesuatu yang tidak

didapatkannya, seperti halnya jika dua jarinya itu dipotong dan dia hanya mendapat satu jari untuk di-*qishash.*

Cabang: Apabila orang yang tangannya memiliki kuku memotong tangan yang tidak memiliki kuku, maka korban tidak boleh melakukan *qishash,* karena tangan yang sempurna itu tidak boleh di-*qishash* karena (pemiliknya) memotong tangan yang tidak sempurna. Apabila masing-masing dari keduanya tidak memiliki kuku tangan saat terjadi pemotongan, maka boleh melakukan *qishash.* Apabila tumbuh kuku pada tangan pelaku sebelum dia di-*qishash,* maka dia tidak boleh di-*qishash* karena munculnya tambahan. Sedangkan meng-*qishash* tangan yang tidak memiliki kuku karena (pemiliknya) memotong tangan yang memiliki kuku, maka hukumnya diperbolehkan, karena tangan pelaku nilainya lebih rendah dari tangan korban.

Cabang: Apabila seseorang memotong ujung jari yang memiliki dua sisi; jika ujung jari pelaku memiliki dua sisi, maka korban boleh memotongnya karena ujung jarinya sama dengan ujung jari korban. Apabila ujung jari pelaku memiliki satu sisi, maka korban boleh mengambil *diyat* satu ujung jari. Apabila korban mengatakan, "Aku akan bersabar dalam melakukan *qishash* sampai satu ujung jari tambahannya itu gugur dan aku akan meng-*qishash* ujung jari yang asli," maka dia boleh melakukannya, karena dia boleh menunda *qishash.* Demikianlah yang dikatakan ulama Baghdad, sebagaimana yang dinyatakan oleh pengarang *Al Bayan.*

Al Mas'udi berkata, "Apabila ujung jari yang asli itu dapat diketahui dari dua ujung jari tersebut, maka salah satunya (yang asli) harus dipotong, lalu pelaku harus membayar *diyat* yang berbeda antara seperenam *diyat* jari dan sepertiganya."

Cabang: Apabila seseorang memotong ujung jari telunjuk seseorang, lalu memotong ujung jari tengah orang lain; jika korban datang, maka ujung jari bagian atas pelaku itu dipotong dan ujung jari tengah juga dipotong. Jika pemilik jari tengah itu datang lebih dahulu dan menuntut *qishash,* maka dia tidak boleh melakukannya, karena dia tidak mungkin melakukannya tanpa memotong jari atas terlebih dahulu. Dan dalam kasus ini, korban boleh memilih apakah akan mengambil *diyat* ujung jari atau bersabar menunggu sampai dia bisa meng-*qishash* pemilik jari atas jika jari tersebut rontok karena infeksi. Inilah yang disebut *Ghangharinah.* Begitu pula jika pemilik jari itu memaafkan *qishash* dan belum memotong jari bagian atas pelakunya, namun dia memotong ujung jari tengah milik seseorang, lalu pemilik jari tengah datang menuntut kekurangannya, sementara pelaku memiliki ujung jari bagian atas dan ujung jari tengah, maka korban boleh bersabar menunggu sampai ujung jari atas dipotong atau rontok, kemudian dia bisa melakukan *qishash* pada jari tengah.

Abu Hanifah berkata, "Dia tidak boleh melakukan *qishash,* karena ketika dia memotongnya, *qishash* tidak wajib atasnya karena sulit dilaksanakan. Apabila *qishash* tidak wajib saat terjadinya perbuatan tersebut, maka dia juga tidak wajib setelahnya."

Dalil kami adalah, bahwa *qishash* sulit dilakukan karena ada sesuatu yang bersambung dengannya. Apabila sesuatu yang

bersambung tersebut telah hilang, maka *qishash* bisa dilakukan, seperti halnya jika wanita hamil itu membunuh orang lain lalu dia melahirkan. Apabila pemilik ujung jari tengah itu tidak sabar dan tetap memotong ujung jari tengah dan ujung jari atas, maka dia telah melakukan sesuatu yang tidak diperbolehkan, sehingga dia harus membayar *diyat,* karena dia telah melakukan *qishash* pada ujung jari tengah.

Apabila seseorang memotong jari atas milik Zaid dan memotong jari atas dan jari tengah milik Amru, apabila keduanya hadir sama-sama dan menuntut *qishash,* maka Zaid bisa melakukan *qishash* pada jari atas, karena dia yang dipotong jarinya lebih dahulu, kemudian Amru melakukan *qishash* pada ujung jari tengah dan mengambil *diyat* untuk jari bagian paling atas. Begitu pula jkia yang hadir hanya Zaid, maka dia bisa melakukan *qishash* pada ujung jari atas. Kemudian jika Amru datang, maka dia tidak bisa melakukan *qishash,* karena hak Zaid itu berkaitan dengan ujung jari bagian paling atas sebelumnya. Apabila yang dia menyelisihinya dan melakukan *qishash* pada ujung jari bagian atas dan ujung jari tengah, maka dia telah melakukan kekeliruan, akan tetapi dia telah mengambil haknya secara penuh. Dan dalam kasus ini, Zaid mendapat *diyat* ujung jari paling atas dari pelaku.

Cabang: Ath-Thabari mengatakan dalam *Al Uddah*: Apabila korban memiliki empat ujung jari dalam satu jari, maka dalam hal ini ada empat kondisi:

Kondisi Pertama: Orang yang memiliki tiga ujung jari memotong satu dari empat ujung jari orang lain, maka dia tidak dihukum *qishash.* Apabila dia memotong dua ujung jari dari empat ujung jari yang ada, maka dia juga dipotong satu ujung jarinya lalu

dia membayar denda yang berbeda antara separuh dan sepertiga dari *diyat* satu jari. Apabila yang memotong adalah orang yang memiliki tiga ujung jari, maka dua ujung jarinya itu dipotong dan dia harus membayar denda antara dua pertiga *diyat* satu jari dan tiga perempat *diyat*-nya. Jika yang memotong adalah orang yang memiliki empat ujung jari, maka tiga ujung jarinya itu harus dipotong dan dia wajib membayar *hukumah* (kompensasi) sebagai tambahannya.

Sedangkan jika orang yang memotong memiliki empat ujung jari dan orang yang dipotong memiliki tiga ujung jari, maka dalam hal ini ada tiga kondisi:

Apabila yang dipotong adalah satu ujung jari, maka yang dipotong juga satu ujung jari, lalu pelaku harus membayar denda antara sepertiga *diyat* satu jari dan seperempatnya, yaitu lima per enam unta.

Apabila yang dipotong adalah dua ujung jari, maka yang dipotong (pada pelakunya) juga dua ujung jari dan harus membayar denda yang berbeda antara setengah *diyat* satu jari dan dua pertiganya.

Namun jika yang dipotong adalah seluruh ujung jari, maka yang dipotong adalah tiga ujung jari dan harus membayar denda yang berbeda antara tiga perempat *diyat* satu jari dan seluruh *diyat*-nya, yaitu dua ekor unta dan setengahnya.

Berdasarkan hal ini maka apabila seseorang terburu-buru memotong jari orang lain, maka dia harus dihukum *ta'zir* dimana tidak ada kewajiban membayar *diyat* atasnya. Ada juga pendapat lain yang mengatakan, bahwa korban boleh memotong jari jemari pelaku; berbeda dengan tangan yang memiliki enam jari, karena

tambahan tersebut terlihat jelas pada sendi-sendinya seperti dua tangan.

Masalah: Apabila seseorang memotong satu jari orang lain dan menyebabkan telapak tangannya rapuh (infeksi) dan rontok (lepas) dari tempatnya, maka korban boleh melakukan *qishash* terhadap jari-jemari yang terpotong dan dia mendapat *diyat* empat jari, sedangkan bagian di bawah empat jari pada telapak tangan itu juga mengikuti hukuman dalam *diyat* yang dibayarkan. Sedangkan bagian di bawah jari-jemari yang di-*qishash,* apakah dia juga mengikuti hukum *qishash* atau hanya ditetapkan adanya *hukumah* atasnya? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Inilah madzhab kami. Akan tetapi menurut Abu Hanifah, tidak wajib melakukan *qishash* pada jari-jemari yang terpotong.

Yang menjadi dalil kami adalah, firman Allah ﷻ, وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ "*Dan luka-luka (pun) ada qishashnya,*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 45). dan juga firman-Nya, فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ "*Barangsiapa yang menyerang kamu, maka seranglah dia, seimbang dengan serangannya terhadapmu.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 194).

Dalam kasus ini, yang bersangkutan telah berbuat zhalim dengan memotong jari-jemari, sehingga jari jemarinya itu juga harus dipotong. Disamping itu, tindakan tersebut adalah perbuatan kriminal yang seandainya tidak mewajibkan *qishash* tetap saja tidak menggugurkan *qishash,* seperti perempuan yang memotong

tangan perempuan lain dan menggugurkan janin dalam kandungan perempuan tersebut, dimana dalam kasus ini tidak menggugurkan hukuman *qishash* pada tangan.

Cabang: Al Qaffal berkata, "Apabila seseorang memiliki dua kaki di atas satu betis yang digunakan untuk berjalan atau berjalan dengan salah satunya, sementara yang satunya lagi digerakkan dari tempat tumbuhnya kaki tersebut, lalu ada seseorang yang memotongnya, dimana dia memiliki satu kaki, maka kakinya itu harus dipotong dan dia harus membayar *hukumah* untuk tambahannya. Apabila dia memotong salah satunya; jika yang dipotong itu adalah tambahannya, maka dia harus membayar *hukumah*. Sedangkan jika kedua kaki tersebut sama di tempat tumbuhnya dan digunakan untuk berjalan, maka untuk kaki yang dipotong itu wajib diganti dengan seperempat *diyat* dan tambahannya dengan membayar *hukumah*. Apabila pelaku memiliki dua kaki; jika diketahui bahwa kaki tambahan tersebut berasal dari kaki yang asli dan bisa dipotong tanpa dkhawatirkan akan merusaknya, maka kaki tersebut bisa dipotong. Sedangkan apabila hal itu belum diketahui atau telah diketahui tetapi tidak bisa dipotong kecuali dengan merusak kaki yang lainnya, maka kaki itu tidak boleh dipotong dan pelaku harus membayar *diyat* kaki yang dipotong.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Pantat di-*qishash* dengan pantat. Pantat adalah daging yang terletak di antara punggung dan paha. Namun menurut sebagian ulama madzhab kami, dia tidak ada hukuman *qishash*-nya. Pendapat ini dinyatakan oleh Al Muzani. Alasan-

nya adalah, karena dia merupakan daging yang bersambung dengan daging lain sehingga mirip daging paha. Sedangkan menurut pendapat *madzhab* adalah pendapat yang pertama tadi, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ *"Dan luka-luka (pun) ada qishash-nya."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 45).

Disamping itu, organ pantat itu berakhir pada batas pemisah (persendian), sehingga wajib dilakukan *qishash* padanya, dia sama seperti halnya dua tangan.

Pasal: Zakar dipotong dengan zakar, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ *"Dan luka-luka (pun) ada qishash-nya."* Disamping itu, bagian organ zakar itu berakhir pada batas pemisah (persendian) yang bisa di-*qishash* tanpa ada kekhawatir-an akan terjadi ketidak adilan dalam eksekusinya, sehingga wajib dilakukan *qishash* padanya. Apabila yang dipotong itu sebagiannya, maka yang di-*qishash* juga sebagiannya.

Abu Ishaq berkata, "Apabila yang dipotong sebagiannya, maka tidak ada *qishash,* sebagaimana yang dikatakan dalam *Al-Lisan.*"

Akan tetapi yang menjadi pendapat madzhab adalah pendapat yang pertama tadi. Alasannya adalah, jika *qishash* itu berlaku pada seluruhnya, maka dia juga berlaku pada sebagiannya. Kemudian zakar pejantan itu di-*qishash* dengan zakar orang yang dikebiri, karena zakar yang dikebiri itu sama seperti zakar pejantan

dalam hal persetubuhan, sedangkan masalah tidak bisa mengeluarkan sperma, maka itu berlaku juga pada yang lainnya. Zakar yang tidak dikhitan juga di-*qishash* dengan zakar yang tidak dikhitan, karena zakar yang tidak khitan memiliki kulit tambahan yang bisa dihilangkan dengan khitan. Akan tetapi zakar yang sehat (normal) tidak di-*qishash* dengan zakar yang lumpuh, karena zakar yang lumpuh itu termasuk zakar yang kurang sempurna lantaran kelumpuhannya itu, sehingga zakar yang sehat itu tidak bisa di-*qishash* apabila pemiliknya memotong zakar yang lumpuh.

Pasal: Dua buah zakar juga di-*qishash* dengan dua buah zakar, berdasarkan firman Allah ﷻ, وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ *"Dan luka-luka (pun) ada qishash-nya."* Disamping itu, zakar juga merupakan organ yang berakhir pada batas pemisah (persendian) yang bisa di-*qishash,* sehingga wajib dilakukan *qishash* padanya. Apabila seseorang memotong salah satu dari dua zakar lalu para pakar mengatakan, "Dia bisa di-*qishash* tanpa membahayakan zakar yang satunya lagi," maka hukuman *qishash* itu bisa dilakukan. Sedangkan jika para pakar mengatakan, bahwa pemotongan tersebut akan menyebabkan rusaknya zakar yang satunya lagi, maka tidak boleh dilakukan *qishash,* karena apabila ini dilakukan maka akan ada dua zakar yang dipotong (di-*qishash*) padahal yang dipotong cuma satu zakar.

Penjelasan:

Perkataan Asy-Syirazi, "Pantat di-*qishash* dengan pantat." Dua pantat adalah daging yang menonjol di antara punggung dan kedua paha. Allah ﷻ menciptakannya seperti bantal yang berfungsi untuk melindungi bagian di bawahnya seperti persendian paha, pinggang, lubang anus, pangkal ekor dan tempat tumbuhnya tulang punggung. Dia seperti kursi untuk tempat bersandar seseorang ketika duduk. Maha Suci Allah, pencipta yang terbaik. Oleh karena itu, orang yang melukai pantat orang lain harus di-*qishash*. Akan tetapi ada sebagian ulama madzhab kami yang mengatakan, bahwa tidak ada *qishash* dalam kasus ini. Ini adalah pendapat Al Muzani, karena pantat merupakan daging yang bersambung dengan daging lain sehingga mirip dua paha. Dan yang menjadi pendapat *madzhab* adalah pendapat yang pertama, karena organ pantat itu berakhir pada batas pemisah sehingga hukumnya seperti dua paha.

Masalah: Zakar dipotong dengan zakar, berdasarkan firman Allah ﷻ, وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ *"Dan luka-luka (pun) ada qishash-nya."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 45). Disamping itu, pantat adalah anggota yang berakhir pada persendian, sehingga wajib dilakukan *qishash* padanya seperti halnya pada tangan.

Apabila hal ini telah ditetapkan, maka zakar orang dewasa dipotong dengan zakar anak kecil (jika pelakunya memotong zakar anak kecil) dan zakar anak muda dipotong dengan zakar orang tua, karena setiap anggota tubuh yang berlaku *qishash* di dalamnya antara laki-laki (orang dewasa) dengan laki-laki, maka dia juga berlaku antara anak kecil dengan laki-laki, seperti tangan dan kaki.

Zakar pejantan (yang bisa melahirkan keturunan) juga di-*qishash* dengan zakar orang yang dikebiri dan zakar orang impoten. Sementara menurut Malik dan Ahmad, tidak berlaku *qishash* padanya.

Namun menurut kami, kedua zakar itu sama dalam hal, bahwa keduanya itu sama-sama selamat, sedangkan berkaitan dengan masalah tidak keluarnya sperma saat bersetubuh, maka ini adalah masalah lain yang tidak menghalangi *qishash,* seperti halnya telinga yang dapat mendengar dengan telinga yang tuli. Akan tetapi zakar yang sehat tidak di-*qishash* dengan zakar yang lumpuh karena dia tidak sama dengannya. Misalnya pemiliknya tidak bisa tumbuh sehingga zakarnya tetap dalam ukuran seperti itu.

Apabila zakar tersebut lumpuh sementara pemiliknya telah berusia sepuluh tahun, maka petumbuhannya akan berhenti dan tidak bisa ereksi dan dia juga tidak dapat bersetubuh. Bahkan lubangnya bisa tertutup, sehingga dia tidak bisa kencing, sehingga dokter harus membuat lubang baru untuk kencing. Apabila pemilik zakar yang sehat memotong zakar seperti itu, maka dia tidak di-*qishash.* Sedangkan jika yang dipotong adalah sebagiannya, maka harus ada *qishash.* Sedangkan menurut Abu Ishaq, tidak ada *qishash* padanya, sebagaimana yang dikatakan dalam *Al-Lisan.* Namun pendapat yang paling *shahih* adalah pendapat yang pertama, karena jika *qishash* itu bisa diterapkan pada seluruhnya, maka dia juga berlaku pada sebagiannya. Berdasarkan hal ini, maka yang dianggap adalah yang dipotong dengan hukuman *had* seperti separuh, sepertiga dan seperempat, sebagaimana yang kami katakan dalam pembahasan tentang telinga dan hidung.

Asy-Syafi'i berkata, "Zakar yang belum dikhitan di-*qishash* dengan zakar yang telah dikhitan, sebagaimana tangan yang gemuk di-*qishash* dengan tangan yang kurus. Disamping itu, kulit tersebut memang harus dipotong, sehingga tidak ada yang menghalangi eksekusi *qishash*."

Cabang: Apabila seseorang memotong dua buah zakar orang lain, maka dia harus dihukum *qishash*, berdasarkan firman Allah ﷻ, وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ *"Dan luka-luka (pun) ada qishash-nya."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 45).

Disamping itu, dia termasuk anggota tubuh yang bisa dihukum *qishash* jika dilukai, sehingga mirip dengan anggota-anggota tubuh lainnya. Apabila yang dipotong itu adalah salah satu zakarnya, maka dalam hal ini Asy-Syafi'i رحمه الله mengatakan, "Harus ditanyakan dulu kepada para pakar. Apabila mereka mengatakan bahwa bisa dilakukan *qishash* pada salah satu zakar pelaku tanpa merusak zakar yang satunya, maka *qishash* itu bisa dilakukan. Sedangkan jika para pakar mengatakan, bahwa zakar yang satunya akan rusak apabila salah satunya dipotong, maka *qishash* tidak boleh dilakukan, karena tidak boleh meng-*qishash* dua zakar disebabkan satu zakar, dimana dia wajib membayar separuh *diyat*, lalu apakah kulit zakar itu mengikuti hukum organnya atau ada hukumnya tersendiri? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang diriwayatkan dalam *Al Furu'*.

Asy-Syirazi رحمه الله berkata: Pasal: Ulama madzhab kami berselisih pendapat tentang dua tepi kemaluan

wanita. Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa tidak ada *qishash* padanya. Ini adalah pendapat Syaikh Abu Hamid Al Isfirayini ﷺ. Alasannya adalah karena dia merupakan daging yang tidak memiliki persendian, sehingga tidak wajib dilakukan *qishash* padanya seperti daging paha. Ada pula yang mengatakan, bahwa wajib dilakukan *qishash* padanya. Inilah pendapat yang dinyatakan dalam *Al Umm*, karena keduanya merupakan daging yang mengelilingi kemaluan wanita (vagina) dari dua sisinya yang dapat diketahui bagian akhirnya, sehingga wajib dilakukan *qishash* padanya.

Pasal: Apabila seorang laki-laki memotong zakar banci *musykil* dan dua zakarnya serta dua tepi kemaluannya, lalu banci tersebut menuntut haknya sebelum diketahui jelas tentang statusnya apakah dia laki-laki atau perempuan, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila dia menuntut *qishash*, maka dia tidak boleh melakukannya karena bisa jadi dia seorang perempuan, sehingga tidak ada *qishash*. Apabila dia menuntut harta, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila korban memaafkan *qishash*, maka dia diberi jumlah paling minimal dari dua haknya yaitu hak perempuan. Dengan demikian, maka dia diberi *diyat* untuk dua tepi kemaluan dan *hukumah* (kompensasi) untuk zakar dan dua zakar.

Apabila ternyata diketahui dengan jelas, bahwa dia seorang perempuan, maka dia telah mendapatkan haknya; sedangkan jika ternyata diketahui, bahwa dia

seorang laki-laki, maka dia bisa menyempurnakan sisanya berupa *diyat zakar* dan dua zakar serta *hukumah* untuk dua tepi kemaluan.

Apabila korban tidak memaafkan *qishash,* maka *qishash* itu bisa dilakukan sampai terbukti jelas status banci tersebut, karena bisa jadi dia seorang perempuan, sehingga tidak wajib melakukan *qishash.* Sedangkan berkaitan dengan harta benda, dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Harta tersebut tidak boleh diberikan, karena pemberiannya itu tidak diperbolehkan bersamaan dengan *qishash* ketika dia menuntut *qishash.* Dengan demikian, maka tuntutan harta tersebut itu gugur. Ini merupakan pendapat Abu Ali bin Abu Hurairah.

Pendapat Kedua: Harta tersebut boleh diberikan yaitu yang paling minimal bersama dengan *qishash,* karena *qishash* boleh dilakukan pada anggota tubuh sementara harta untuk lainnya. Dengan demikian, maka pemberian harta bukan merupakan ampunan dari *qishash.* Kemudian harus dibayarkan *hukumah* untuk dua tepi kemaluan dan dihentikan *qishash* untuk zakar dan dua zakar. Ini merupakan pendapat mayoritas ulama madzhab kami.

Al Qadhi Abu Hamid Al Marwadzi berkata dalam *Jami'*-nya, "*Diyat* dua tepi kemaluan boleh diberikan." Akan tetapi pendapat ini salah, karena bisa jadi banci tersebut seorang laki-laki, sehingga wajib melakukan

***qishash* pada zakar dan dua zakar dan juga diterapkan *hukumah* untuk dua tepi kemaluan.**

Penjelasan:

Pembahasan ini dilandaskan pada pertanyaan, "Apakah wajib melakukan *qishash* pada dua tepi kemaluan? yaitu daging yang mengelilingi kemaluan?" Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Wajib melakukan *qishash* padanya, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ *"Dan luka-luka (pun) ada qishash-nya."* (Qs. Al Maa`idah [5]: 45). Disamping itu, dia juga merupakan dua daging yang mengelilingi kemaluan perempuan dari dua sisinya yang diketahui organ bagian akhirnya, sehingga wajib dilakukan *qishash* padanya.

Pendapat Kedua: Tidak wajib dilakukan *qishash* padanya. Ini merupakan pendapat Syaikh Abu Hamid, karena dia merupakan daging yang tidak memiliki persendian yang menjadi organ bagian akhirnya, sehingga tidak wajib dilakukan *qishash* padanya, dia sama seperti daging paha. Pendapat pertama adalah pendapat yang telah di-*nash* oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Umm.*

Cabang: Apabila seseorang memotong zakar banci *musykil* dan dua zakarnya serta dua tepi kemaluannya, maka bisa jadi dia (yang memotong) laki-laki atau perempuan atau banci *musykil.* Apabila yang memotong adalah seorang laki-laki, maka tidak wajib meng-*qishash*-nya saat itu juga, karena bisa jadi si banci adalah perempuan dimana zakar dan dua zakar hanya organ

tambahan, sehingga yang asli tidak bisa di-*qishash* dengan tambahan. Kemudian dikatakan kepadanya, "Kamu boleh memilih apakah akan bersabar sampai statusmu jelas, sehingga kamu bisa di-*qishash* jika kamu terbukti laki-laki, atau kamu boleh memaafkan dan mengambil harta (*diyat*)."

Apabila korban mengatakan, "Berikan kepadaku harta yang wajib diberikan kepadaku," maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila dia memaafkan *qishash* untuk zakar dan dua zakar, atau pelaku tidak memiliki zakar dan dua zakar karena telah dipotong, maka menurut ulama madzhab kami dari kalangan ulama Baghdad, dia diberi *diyat* untuk dua tepi kemaluan tersebut. Sedangkan hukum zakar dan dua zakar, maka itu tidak sampai pada *diyat*-nya, karena dia berhak mendapatkannya dengan yakin dan ragu tentang tambahannya. Sedangkan jika korban mengatakan, "Aku tidak akan berhenti dan tidak akan memaafkan *qishash*," lalu dia tetap menuntut harta, maka apakah dia harus diberi sesuatu? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Menurut Abu Ali bin Abu Hurairah, dia tidak boleh diberi harta benda, karena dia menuntut *qishash*, padahal dia tidak boleh mengambil harta jika dirinya itu menuntut *qishash*. Sedangkan menurut mayoritas ulama madzhab kami, dia boleh diberi harta. Inilah pendapat yang paling *shahih*, karena dia berhak mendapatkannya secara yakin. Apabila kami mengatakan berdasarkan hal ini, lantas berapakah jumlah yang harus diberikan? Dalam hal ini ulama madzhab kami berselisih pendapat.

Menurut Al Qaffal, dia diberi *hukumah* untuk dua tepi kemaluan, karena dia berhak mendapatkannya secara yakin. Sedangkan menurut Qadhi Abu Hamid, dia beri *diyat* dua tepi

kemaluan, karena kami tidak membayangkan wajibnya *qishash* padanya (dua tepi kemaluan tersebut). Sementara menurut sebagian ulama madzhab kami dari kalangan ulama Khurasan, dia diberi *hukumah* (kompensasi) yang paling minimal, yaitu alat-alat bagi laki-laki dan alat-alat bagi perempuan, karena itulah yang meyakinkan. Sebagian ulama madzhab kami lainnya juga ada yang mengatakan, bahwa dia diberi *hukumah* untuk bagian yang dipotong orang lain. Sedangkan pendapat yang paling *shahih* adalah pendapat yang pertama.

Apabila yang memotong itu adalah seorang perempuan; jika kami berpendapat berdasarkan pendapat Syaikh Abu Hamid, bahwa tidak ada *qishash* pada dua tepi kemaluan, maka kami tidak membayangkan wajibnya *qishash* tersebut. Dengan demikian, maka dia diberi *hukumah* berupa alat-alat bantu bagi laki-laki dan *hukumah* berupa alat-alat bantu bagi perempuan. Apabila ternyata terbukti, bahwa banci tersebut adalah seorang laki-laki, maka *diyat*-nya itu disempurnakan untuknya yaitu *diyat zakar* dan dua zakar serta *hukumah* dua tepi kemaluan. Namun jika si banci tersebut terbukti sebagai seorang perempuan, maka *diyat*-nya disempurnakan yaitu *diyat* dua tepi kemaluan dan *hukumah* untuk zakar dan dua zakar. Sedangkan jika kami berpendapat berdasarkan pendapat yang dinyatakan oleh Asy-Syafi'i, bahwa wajib dilakukan *qishash* padanya, maka *qishash* itu tidak wajib dilakukan pada si banci secara langsung, karena bisa jadi dia adalah seorang laki-laki, sehingga tidak wajib melakukan *qishash* pada perempuan dalam kemaluan tambahan. Apabila dia (korban) menuntut harta, maka harus ditinjau terlebih dahulu; jika dia memaafkan *qishash* atau tidak memaafkan, akan tetapi yang memotong itu tidak memiliki dua tepi kemaluan, maka menurut pendapat ulama Baghdad dari kalangan ulama madzhab kami, dia diberi *diyat* dua tepi kemaluan

dan *hukumah* (kompensasi) untuk zakar dan dua zakar. Apabila ternyata terbukti, bahwa dia seorang perempuan, maka dia telah mendapatkan haknya dengan penuh; sedangkan jika terbukti, bahwa dia adalah seorang laki-laki, maka *diyat*-nya disempurnakan untuk *diyat zakar* dan dua zakar serta *hukumah* untuk dua tepi kemaluan. Sedangkan menurut pendapat ulama Khurasan, dia diberi *hukumah* untuk dua tepi kemaluan dan *hukumah* untuk zakar dan dua zakar.

Apabila korban tidak memaafkan *qishash,* sementara orang yang memotong memiliki dua tepi kemaluan, maka menurut pendapat Abu Ali bin Abu Hurairah, dia tidak diberi harta benda. Sementara menurut pendapat mayoritas ulama madzhab kami, dia diberi harta benda. Lalu berapakah harta yang diberikan?

Menurut Al Qaffal dia diberi *hukumah* untuk zakar dan dua zakar. Sementara menurut Qadhi Abu Hamid, dia diberi *diyat zakar* dan dua zakar. Sedangkan menurut pendapat sebagian ulama madzhab kami dari kalangan ulama Khurasan, dia diberi *hukumah* yang paling ringan untuk alat-alat laki-laki dan alat-alat perempuan.

Apabila yang memotong adalah seorang banci *musykil,* maka dia tidak wajib di-*qishash* secara langsung, karena kami tidak yakin mana yang merupakan tambahan pada pantat dan mana yang asli. Apabila kami mewajibkan *qishash* secara langsung, maka dikhawatirkan yang di-*qishash* itu adalah yang asli, padahal yang dipotong hanya tambahan saja, dan ini tentu saja tidak diperbolehkan. Apabila dia menuntut haknya berupa harta benda, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila dia memaafkan *qishash,* maka menurut ulama madzhab kami dari kalangan ulama Baghdad, dia diberi *diyat* dua tepi kemaluan dan *hukumah* untuk

zakar dan pantat, dia berhak mendapatkannya secara yakin. Sedangkan menurut ulama Khurasan, dia diberi *hukumah* untuk zakar dan dua zakar serta dua tepi kemaluannya. Apabila korban tidak memaafkan pelaku dari *qishash,* lantas berapakah dia harus diberi?

Jika kami berpendapat berdasarkan pendapat Abu Ali bin Abu Hurairah, bahwa dia tidak diberi apa-apa jika orang yang memotongnya adalah laki-laki atau perempuan, maka justru disini lebih layak lagi (untuk tidak diberi). Sedangkan jika kami berpendapat, bahwa dia boleh diberi sesuatu, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Dia tidak diberi apa-apa. Ini merupakan pendapat Al Qaffal, karena *qishash*-nya itu masih bersifat dugaan dalam semua alatnya.

Pendapat Kedua: Dia diberi jumlah paling minimal dari dua *hukumah* yaitu dengan alat-alat bantu bagi laki-laki dan alat-alat bantu bagi perempuan. Akan tetapi pendapat yang *shahih* adalah, bahwa dia tidak diberi apa-apa.

Asy-Syirazi ﵀ berkata: Pasal: Anggota tubuh yang wajib di-*qishash* wajib diterapkan hukuman *qishash* padanya, meskipun dua anggota tubuh tersebut (antara milik pelaku dan korban) berbeda dalam ukuran kecil dan besarnya, panjang dan pendeknya, sehat dan sakitnya. Karena jika kita mengacu pada persamaan dalam hal-hal ini, maka *qishash* pada anggota tubuh akan gugur, karena nyaris tidak ditemukan dua anggota tubuh yang sama persis dalam sifat-sifat tersebut,

sehingga standar persamaan itu tidak berlaku dalam hal ini.

Pasal: Anggota-anggota tubuh yang terbagi menjadi kanan dan kiri itu seperti mata dan tangan dan lainnya, dalam *qishash*-nya bagian kanan tidak boleh di-*qishash* dengan bagian kiri dan bagian kiri tidak boleh di-*qishash* dengan bagian kanan. Begitu pula anggota tubuh yang terbagi menjadi bagian atas dan bagian bawah seperti bibir dan pelupuk mata, bagian atas tidak boleh di-*qishash* dengan bagian bawah dan bagian bawah tidak boleh di-*qishash* dengan bagian atas. Gigi juga tidak boleh di-*qishash* dengan gigi lain, jari tidak boleh di-*qishash* dengan jari lain dan ujung jari tidak boleh di-*qishash* dengan ujung jari lain, karena dia adalah anggota tubuh yang fungsinya berbeda-beda dan tempatnya juga berbeda-beda, sehingga sebagiannya tidak boleh di-*qishash* dengan sebagian lainnya, seperti mata dengan hidung dan tangan dengan kaki, dimana sesuatu yang tidak di-*qishash* sebagiannya dengan sebagian lainnya, seperti yang telah kami sebutkan, maka tidak ada *qishash* di dalamnya, meskipun pelaku dan korban sama-sama rela. Begitu pula anggota tubuh yang sempurna yang tidak di-*qishash* dengan anggota tubuh yang kurang, seperti mata yang sehat dengan mata yang tidak sehat dan tangan yang sehat dengan tangan yang lumpuh, maka tidak ada *qishash* di dalamnya meskipun pelaku dan korban sama-sama rela, karena darah itu tidak dihalalkan dengan adanya pembolehan.

Pasal: Apabila seseorang melakukan tindakan kriminal terhadap orang lain yang mewajibkan adanya *qishash,* lalu dia membunuhnya, maka *qishash* wajib dilakukan pada keduanya, karena keduanya adalah pelaku tindakan kriminal yang wajib di-*qishash*, sehingga wajib dilakukan hukuman *qishash* pada masing-masing dari keduanya ketika berkumpul, seperti memotong tangan dan kaki.

Penjelasan:

Setiap anggota tubuh yang wajib di-*qishash* (bila dilukai dsb) maka wajib dilakukan *qishash* padanya, meskipun dua anggota tersebut berbeda dalam ukuran kecil dan besarnya, sehat dan sakitnya, gemuk dan kurusnya. Hal ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ "*Mata dengan mata, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 45), tanpa ada yang dibedakan. Jika kita mengacu pada hal tersebut (adanya persamaan), maka akan memberatkan dan menyulitkan, sehingga hal tersebut tidak berlaku. Begitu pula anggota tubuh yang terbagi menjadi bagian kanan dan bagian kiri seperti kedua mata, kedua telinga, kedua tangan dan kedua kaki, tidak boleh boleh meng-*qishash* bagian kanan dengan bagian kiri atau bagian kiri dengan bagian kanan. Sedangkan menurut Ibnu Syubrumah, hal tersebut dibolehkan.

Sedangkan menurut kami, masing-masing dari keduanya dikhususkan dengan nama tersendiri sehingga tidak boleh di-*qishash* dengan yang lain; sebagaimana tangan tidak boleh di-

qishash dengan kaki. Begitu pula, tidak boleh meng-*qishash* pelupuk mata atas dengan pelupuk mata bawah atau sebaliknya, dan begitu pula dua bibir.

Gigi tidak boleh di-*qishash* dengan lain, jari tidak boleh di-*qishash* dengan jari lain dan ujung jari tidak boleh di-*qishash* dengan ujung jari lainnya, sebagaimana jiwa tidak boleh di-*qishash* dengan jiwa lain. Intinya, tidak boleh melakukan *qishash* pada poin-poin yang telah disebutkan meskipun pelaku dan korban sama-sama rela. Begitu pula apabila pelaku rela jika anggota tubuh yang sempurna di-*qishash* dengan anggota tubuh yang kurang atau anggota tubuh yang normal di-*qishash* dengan anggota tubuh yang lumpuh, hal ini tidak diperbolehkan, karena darah itu tidak dihalalkan dengan pembolehan.

Masalah: Apabila seorang laki-laki memotong tangan orang lain lalu mengulangi lagi lalu membunuhnya, maka dia harus dipotong tangannya lalu dibunuh. Pendapat ini dinyatakan oleh Abu Hanifah. Sementara menurut Abu Yusuf dan Muhammad, pelaku hanya boleh dibunuh. Yang menjadi dalil kami adalah firman Allah ﷻ,

فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ

"*Barangsiapa yang menyerang kamu, maka seranglah dia, seimbang dengan serangannya terhadapmu.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 194).

Pelaku telah memotong tangan korban, sehingga tangannya juga harus dipotong. Disamping itu, keduanya adalah tindakan kriminal yang menyebabkan pelakunya dihukum *qishash* pada

masing-masing dari keduanya saat perbuatan ini dilakukan secara sendiri-sendiri, sehingga wajib dilakukan *qishash* pada keduanya ketika itu dilakukan secara bersamaan, seperti halnya perbuatan memotong tangan dan kaki.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila satu orang membunuh beberapa orang atau memotong anggota tubuh milik beberapa orang, maka hak-hak mereka tidak saling bercampur, karena itu merupakan hak manusia, sehingga tidak saling bercampur satu sama lain seperti halnya utang. Apabila dia membunuh atau memotong tangan satu orang setelah melakukannya pada orang sebelumnya (secara berurutan), maka dia harus di-*qishash* untuk korban yang pertama, karena korban yang pertama itu lebih dahulu dizhalimi. Apabila hak orang pertama itu gugur karena dia (korban) memaafkan, maka pelaku harus di-*qishash* untuk korban kedua. Apabila hak orang kedua gugur, maka dia (pelaku) di-*qishash* untuk orang ketiga. Demikianlah seterusnya; apabila hak korban tertentu gugur, maka hak korban berikutnya adalah mendapat *diyat,* karena mereka tidak bisa melakukan *qishash* tanpa keridhaan pihak yang lainnya, sehingga hak tersebut beralih ke *diyat,* sebagaimana jika pembunuh itu tewas atau salah satu anggota tubuhnya itu hilang.

Apabila pelaku membunuh mereka atau memotong tangan mereka secara sekaligus atau kasusnya sulit diteliti, maka harus diadakan undian. Siapa saja yang undiannya keluar, maka dia bisa

melakukan *qishash,* karena tidak ada keistimewaan antara yang satu dengan lainnya, sehingga harus didahulukan dengan undian. Sebagaimana yang kami katakan berkenaan dengan orang yang hendak bepergian dengan salah seorang istrinya. Apabila undian tersebut keluar untuk salah satu dari para istrinya, lalu sang istri tersebut memaafkan haknya, maka undian diulang lagi untuk para istri lainnya karena status mereka sama.

Apabila berlaku *qishash* untuk salah seorang dari mereka karena lebih dahulu dizhalimi atau undiannya keluar, lalu korban lain mendahuluinya dan melakukan *qishash,* maka dia telah mendapatkan haknya, meskipun dia telah berbuat keliru karena mendahului orang yang lebih berhak darinya. Sebagaimana yang kami katakan berkenaan dengan orang yang membunuh orang murtad tanpa seizin Imam (penguasa), bahwa orang tersebut telah menjalankan hukum Islam yaitu membunuh orang murtad, meskipun dia telah keliru karena mendahului Imam.

Apabila seorang laki-laki membunuh sekelompok orang dalam pembegalan, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Hukumnya seperti orang yang membunuh mereka dalam selain pembegalan.

Pendapat Kedua: Dia dibunuh untuk semua orang yang dibunuhnya, karena membunuh dalam pembegalan adalah berkaitan dengan hak Allah, sehingga tidak gugur dengan ampunan. Jadi, perkara

itu saling bercampur antara yang satu dengan lainnya seperti hukuman *had*.

Pasal: Apabila seseorang memotong tangan orang lain lalu membunuh orang lain, maka dia harus dipotong tangannya sebagai *qishash* atas orang yang dipotong tangannya lalu setelah itu dibunuh sebagai *qishash* atas orang yang dibunuhnya, baik pemotongan tersebut lebih dahulu atau terjadi setelah pembunuhan; karena jika kami melakukan *qishash* pembunuhan lebih dahulu, maka hak orang yang dipotong tangannya itu gugur, sedangkan jika kita melakukan pemotongan tangan lebih dahulu, maka hak orang yang dibunuh itu tidak gugur. Apabila bisa digabung antara dua hak tersebut tanpa ada kekurangan, maka tidak boleh menggugurkan salah satunya. Ini berbeda jika dia membunuh dua orang, karena tidak mungkin melaksanakan dua hak tersebut, sehingga harus didahulukan yang lebih dahulu.

Apabila seseorang memotong satu jari dari tangan kanan orang lain, lalu memotong tangan kanan orang lain, maka jarinya itu harus dipotong untuk korban pertama dan setelah itu tangannya dipotong untuk korban kedua, kemudian *diyat* jarinya itu harus diberikan kepadanya. Ini berbeda jika dia memotong tangan orang lain, lalu membunuh orang lainnya lagi, dimana kami mengatakan, bahwa tangannya harus dipotong untuk korban pertama, lalu setelah itu dibunuh untuk korban kedua. Dimana masalah kurangnya tangan itu tidak mewajibkan hak apa-apa

padanya, karena jiwa itu tidak berkurang dengan kurangnya tangan. Oleh karena itu, tangan yang sehat dapat dipotong jika pemiliknya memotong tangan yang buntung. Namun jika tangannya itu cacat, dimana dia berkurang dengan berkurangnya jari; Oleh karena itu, tangan yang sehat tidak dipotong dengan tangan yang jari-jemarinya kurang.

Pasal: Apabila seseorang membunuh orang lain, lalu dia murtad, atau memotong tangan kanan orang lain lalu mencuri, maka hak manusia yaitu pembunuhan dan pemotongan tangan itu didahulukan, sedangkan hak Allah itu gugur; karena hak manusia itu dilandaskan pada pemberatan yang didahulukan atas hak Allah ﷻ.

Penjelasan:

Apabila satu orang membunuh sekelompok orang, maka dia harus dibunuh untuk satu orang, lalu para korban lainnya mengambil *diyat* (yang diberikan kepada keluarga mereka). Akan tetapi menurut Abu Hanifah dan Malik, dia dibunuh untuk sekelompok orang yang dibunuh tersebut. Apabila ada orang (keluarga korban) yang buru-buru membunuhnya, maka hak korban-korban lain gugur. Pendapat ini juga dinyatakan oleh ulama madzhab kami dari kalangan ulama Khurasan.

Ahmad رحمه الله berkata, "Apabila mereka menuntut *qishash,* maka pelakunya harus dihukum *qishash* (hukuman mati) untuk kelompok yang menuntut itu; sedangkan jika yang menuntut itu adalah sebagian mereka dan sebagian lainnya menuntut *diyat,*

maka pelaku dibunuh untuk yang menuntut *qishash* lalu *diyat* itu diberikan kepada orang yang menuntutnya."

Utsman Al Batti berkata, "Pelaku harus dibunuh sebagai *qishash* bagi kelompok yang dibunuh tersebut, lalu *diyat* diberikan kepada sisanya dengan dibagi-bagikan kepada mereka. Misalnya, ada sepuluh orang yang dibunuh, maka pelaku harus dibunuh, lalu mereka diberi sembilan *diyat* yang kemudian dibagi-bagikan untuk sepuluh orang tersebut."

Yang menjadi dalil kami adalah, sabda Nabi ﷺ,

فَمَنْ قَتَلَ بَعْدَهُ قَتِيْلاً فَأَهْلُهُ بَيْنَ خَيْرَتَيْنِ: إِنْ أَحَبُّوْا قَتَلُوْا وَإِنْ أَحَبُّوْا أَخَذُوْا الدِّيَةَ.

"Barangsiapa yang setelah ini membunuh seseorang maka keluarga korban boleh memilih antara dua hal. Apabila mereka mau, maka mereka bisa membunuh pelaku (melakukan qishash), dan apabila mereka mau, mereka juga bisa mengambil diyat."

Disamping itu, *qishash* adalah hak-hak yang ditujukan bagi manusia yang bisa dilaksanakan, sehingga tidak boleh saling bercampur antara hak yang satu dengan lainnya seperti halnya utang.

Mengenai perkataan kami, "Hak-hak yang ditujukan," itu adalah pengecualian dari utang-utang yang ditangguhkan, sedangkan perkataan kami, "Manusia," itu adalah pengecualian dari hak-hak Allah ﷻ yaitu *hudud* dalam zina dan meminum *khamer*.

Apabila hal ini telah ditetapkan; jika seseorang membunuh satu orang setelah membunuh satu orang lainnya, maka dia dihukum *qishash* untuk korban pertama. Apabila korban pertama (keluarganya) memaafkan *qishash,* maka dia (pelaku) dihukum *qishash* untuk korban kedua. Apabila korban kedua memaafkan, maka dia (pelaku) di-*qishash* untuk korban ketiga. Apabila penguasa tidak ada (sedang pergi) atau pelaku masih kecil, maka harus ditunggu sampai penguasa datang atau sampai pelaku *baligh* (jika sebelumnya masih kecil).

Apabila seseorang membunuh sekelompok orang secara sekaligus (membunuh secara massal), misalnya dia menghancurkan rumah untuk ditimpakan pada mereka atau melukai mereka hingga mereka tewas secara bersamaan, maka harus diundi dahulu. Siapa saja yang undiannya keluar, maka pelaku dihukum *qishash* untuknya (korban yang undiannya keluar), sedangkan sisanya mengambil *diyat.* Akan tetapi sebagian ulama madzhab kami dari kalangan ulama Khurasan mengatakan, "Dia dibunuh untuk semuanya lalu masing-masing keluarga korban menuntut *diyat.*"

Apabila seseorang membunuh satu orang setelah membunuh satu orang lainnya, tetapi sulit diketahui siapa yang dibunuh pertama kali; jika si pembunuh mengaku, bahwa salah seorang dari korban merupakan orang yang dibunuh pertama kali, maka dia harus dihukum mati. Sedangkan jika dia tidak mengaku, maka harus diundi karena hak mereka (korban) sama semua. Apabila salah seorang dari mereka (keluarga korban) langsung membunuh pelaku, maka dia telah mengambil haknya dan hak korban-korban lainnya beralih kepada *diyat.*

Ulama Khurasan dari kalangan ulama madzhab kami meriwayatkan dua pendapat Asy-Syafi'i berkenaan dengan kasus apabila seseorang membunuh satu orang setelah satu orang (membunuh tetapi tidak bersamaan), sementara keluarga korban pertama sedang pergi atau gila atau masih kecil.

Pendapat Pertama: Keluarga korban kedua bisa mengambil haknya.

Pendapat Kedua: Keluarga korban kedua tidak boleh mengambil haknya, akan tetapi harus menunggu kedatangan keluarga korban pertama atau sampai dia sembuh, jika sebelumnya gila atau sampai dia *baligh* jika sebelumnya masih kecil.

Apabila seseorang membunuh sekelompok orang dalam pembegalan, sementara kami mengatakan berdasarkan pendapat yang masyhur dalam madzhab kami, bahwa satu orang dibunuh meskipun bukan dalam kasus pembegalan, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Sedangkan menurut ulama Khurasan ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Hukumnya seperti orang yang membunuh mereka dalam selain kasus pembegalan, sebagaimana yang telah kami uraikan dalam pembahasannya.

Pendapat Kedua: Pelaku harus dibunuh untuk semuanya dan sisanya tidak mendapatkan apa-apa, karena pelaku telah dibunuh sebagai hukuman *had*, dengan alasan bahwa ampunan baginya itu tidak sah.

Sementara jika seseorang memotong anggota tubuh sekelompok orang, maka hukumnya adalah seperti hukum orang

yang membunuh sekelompok orang lainnya, sebagaimana yang telah diuraikan sebelumnya.

Masalah: Apabila seseorang memotong tangan seseorang lalu membunuh orang lain, maka tangannya dipotong sebagai *qishash* bagi orang yang dipotong tangannya, lalu setelah itu dia dibunuh sebagai *qishash* bagi orang yang dibunuh, baik yang lebih dahulu dilakukan pemotongan tangan atau pembunuhan. Pendapat ini dinyatakan oleh Abu Hanifah dan Ahmad. Sementara menurut Malik, pelaku harus dibunuh untuk korban yang dibunuh, dimana tangannya tidak perlu dipotong untuk korban yang dipotong tangannya. Yang menjadi dalil kami adalah firman Allah ﷻ,

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ
بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ
وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ ۚ
وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٤٥﴾

"Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka luka (pun) ada kisasnya. Barangsiapa yang melepaskan (hak kisas) nya, maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa baginya. barangsiapa tidak memutuskan perkara

menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang zhalim." (Qs. Al Maa`idah [5]: 45).

Dalam ayat di atas, Allah ﷻ memberitahukan bahwa jiwa dibalas dengan jiwa dan anggota tubuh dibalas dengan anggota tubuh. Barangsiapa yang berpendapat selain ini, maka dia telah menyelisihi ayat tersebut. Disamping itu, keduanya adalah perbuatan kriminal terhadap dua orang yang berlainan, sehingga tidak boleh saling bercampur antara yang satu dengan lainnya, seperti halnya jika pelaku membunuh dua tangan milik dua orang laki-laki. Kami mendahulukan pemotongan tangan meskipun kasusnya terjadi setelah pembunuhan. Karena, apabila ini dilakukan, maka dua hak bisa diberikan tanpa ada kekurangan pada salah satu dari keduanya. Apabila dua hak bisa dilaksanakan, maka tidaklah bisa menggugurkan salah satunya.

Apabila seseorang memotong satu jari kaki kanan, lalu memotong tangan kanan orang lain, maka kakinya harus dipotong untuk korban pertama, lalu tangannya dipotong untuk korban kedua, kemudian korban harus membayar denda *diyat* untuk korban kedua untuk jarinya yang tidak di-*qishash*. Ini berbeda jika orang yang tangannya buntung itu membunuh orang yang tangannya tidak buntung, maka tidak ada denda yang harus dibayar, karena tangan itu berkurang dengan kurangnya jari. Oleh karena itu, tangan yang sempurna jari-jemarinya tidak di-*qishash* jika pemiliknya memotong tangan yang jari-jemarinya kurang. Sedangkan jiwa itu tidak kurang dengan kurangnya tangan. Dengan demikian, orang yang memiliki dua tangan itu harus dibunuh saat dia membunuh orang yang memiliki satu tangan.

Apabila seseorang memotong tangan kanan orang lain lalu memotong satu jari dari tangan kanan orang lain, maka tangan kanannya itu dipotong untuk korban pertama lalu korban kedua bisa menuntut *diyat* untuk jarinya yang terpotong. Ini berbeda jika seseorang memotong tangan kanan orang lain lalu membunuh orang itu, dimana kami mengatakan bahwa pemotongan tangan itu harus didahulukan meskipun kasus pemotongan tangan itu dilakukan setelah pembunuhan. Karena, tangan itu berkurang dengan berkurangnya jari, sedangkan jiwa itu tidak berkurang dengan berkurangnya tangan.

Pasal: Apabila seseorang membunuh orang lain lalu orang tersebut murtad, atau memotong tangan kanan seseorang lalu setelah itu mencuri, maka hak manusia berupa hukuman mati dan pemotongan tangan itu harus didahulukan, karena itu berlandaskan pada pemberatan hukuman yang dijatuhkan, sementara hak Allah itu dilandaskan pada prinsip memaafkan. *Wallahu A'lam.*

Bab: Pelaksanaan Hukuman *Qishash*

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Barangsiapa yang mewarisi harta, maka dia juga mewarisi *diyat*. Hal ini berdasarkan riwayat Az-Zuhri dari Sa'id bin Al Musayyib bahwa dia berkata, "Umar ﷺ berkata, "Perempuan

tidak mewarisi *diyat* suaminya," kemudian Adh-Dhahhak bin Qais berkata kepadanya, "Rasulullah ﷺ pernah menulis surat kepadaku bahwa istri Asyam Adh-Dhabbabi mewarisi *diyat* suaminya." Maka Umar pun menarik pendapatnya lalu dia memutuskan bahwa utang Asy-yam dibayarkan dari *diyat*-nya dan wasiatnya dianggap berlaku.

Abu Tsaur berkata, bahwa utang tidak dibayarkan dari *diyat* dan wasiatnya itu tidak berlaku, karena dia hanya wajib diberikan setelah kematian. Pendapat *madzhab* adalah pendapat yang pertama, karena itu merupakan harta yang dimiliki ahli waris dari suaminya, sehingga utangnya itu dibayarkan darinya, dan wasiatnya juga berlaku seperti harta-harta lainnya.

Barangsiapa yang mewarisi harta, maka dia juga mewarisi *qishash*. Dalilnya adalah hadits riwayat Abu Syuraih Al Ka'bi bahwa Rasulullah ﷺ bersabda ثُمَّ أَنْتُمْ يَا خُزَاعَةَ قَدْ قَتَلْتُمْ هَذَا الْقَتِيْلُ مِنْ هُذَيْلَ، وَأَنَا وَاللهِ عَاقِلُهُ، فَمَنْ قَتَلَ بَعْدَهُ قَتِيْلاً فَأَهْلُهُ بَيْنَ خَيْرَتَيْنِ: إِنْ أَحَبُّوْا قَتَلُوْا وَإِنْ أَحَبُّوْا أَخَذُوْا الدِّيَةَ. "*Kemudian kalian wahai Khuza'ah, kalian telah membunuh orang ini yang berasal dari Hudzail dan aku adalah Aqilah-nya. Maka barangsiapa yang setelah ini membunuh seseorang, maka keluarganya (keluarga korban) boleh memilih dua hal; apabila mau, mereka bisa membunuhnya (melakukan qishash), dan apabila mau, mereka bisa mengambil diyat.*"

Apabila orang Islam memotong anggota tubuh orang Islam, lalu dia murtad dan mati dalam

kemurtadan, sementara kami mengatakan berdasarkan pendapat yang paling *shahih* dari dua pendapat Asy-Syafi'i, bahwa pelaku wajib di-*qishash,* maka dalam hal ini, Al Muzani mengutip perkataan Asy-Syafi'i, bahwa keluarga korban yang muslim itu bisa melakukan *qishash*. Akan tetapi Al Muzani sendiri mengatakan, bahwa *qishash* itu tidak boleh dilakukan oleh selain penguasa, karena orang Islam tidak mewarisinya.

Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, "Tidak boleh melakukan *qishash* selain penguasa," sebagaimana yang dikatakan oleh Al Muzani. Sedangkan tentang perkataan Asy-Syafi'i, maka yang dimaksud adalah penguasa. Sebagian ulama madzhab kami juga ada yang mengatakan, "Yang melakukan *qishash* adalah orang yang sesuai, karena tujuan *qishash* adalah untuk menuntut balas dan menghilangkan dendam, sedangkan yang bisa melakukan demikian adalah orang yang sesuai."

Qishash juga bisa berlaku bagi orang yang tidak mewarisi apa-apa, sebagaimana jika seseorang membunuh orang yang memiliki ahli waris dan memiliki utang yang meliputi harta peninggalannya. Dalam hal ini, *qishash*-nya berlaku bagi ahli waris, dimana dia tidak mewarisi apa-apa. Apabila ahli warisnya itu masih kecil atau gila, maka wali tidak bisa mengambilnya dengan penuh, karena tujuan *qishash* adalah untuk menuntut balas dan menghilangkan dendam, dan hal tersebut tidak bisa dilakukan oleh wali. Pembunuhnya harus ditahan sampai anak yang masih kecil menjadi

baligh, atau orang yang gila itu menjadi sembuh, karena masih ada hak pembunuh untuk tidak dibunuh dan masih ada hak keluarga korban untuk menuntut balas. Apabila si pembunuh mengangkat orang yang menjaminnya agar dia dibebaskan, maka hukumnya tidak diperbolehkan, karena hal tersebut merupakan penipuan terhadap hak keluarga korban, dan dikhawatirkan si pembunuh itu akan melarikan diri sehingga hak keluarga korban akan hilang.

Apabila anak kecil atau orang gila menyerang si pembunuh hingga menyebabkannya tewas, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Dia telah mengambil haknya dengan penuh, seperti halnya saat dia memiliki barang titipan pada seseorang, lalu orang yang diberi titipan tersebut merusaknya.

Pendapat Kedua: Dia belum mengambil haknya dengan penuh. Inilah pendapat yang *shahih*, karena dia belum menjadi orang yang bisa mengambil haknya dengan sempurna. Berbeda dengan barang titipan yang rusak tanpa ada unsur kesengajaan, maka orang yang dititipi itu terbebas dari tanggungan barang tersebut. Apabila pelaku mati tanpa ada perbuatan (*qishash*), maka dia tidak bebas dari hukuman akibat tindakan kriminalnya itu.

Apabila *qishash*-nya antara anak kecil dengan orang dewasa, orang dewasa tidak boleh mengambil haknya darinya. Sementara jika itu terjadi antara orang berakal dengan orang gila, maka orang berakal itu tidak

boleh mengambil haknya dari orang gila tersebut, karena hak tersebut sama-sama dimiliki oleh keduanya, sehingga salah satu satunya tidak boleh mendapatkan-nya sendirian.

Apabila seseorang membunuh orang yang tidak memiliki ahli waris, maka *qishash*-nya itu dilakukan kaum muslimin dan dilaksanakan oleh penguasa. Apabila korban memiliki sebagian orang yang mewarisi *qishash*, maka itu dilakukan oleh ahli waris dan penguasa, dimana tidak boleh dilakukan oleh salah satunya, sebagaimana yang telah kami uraikan sebelumnya.

Penjelasan:

Hadits Adh-Dhahhak bin Qais yang diriwayatkan secara *musnad*. Asy-Syirazi tidak menyebutkan, bahwa surat tersebut ditulis Nabi ﷺ untuk Adh-Dhahhak bin Qais, karena dia lahir tujuh tahun sebelum Nabi ﷺ wafat. Dia adalah Adh-Dhahhak bin Qais bin Khalid Al Akhbar Ibnu Wahb bin Tsa'labah yang memiliki Kun-yah Abu Unais. Ada pula yang mengatakan, bahwa dia adalah Abu Abdirrahman. Pendapat pertama dinyatakan oleh Al Waqidi. Dia adalah saudara laki-laki Fatimah binti Qais dan usianya lebih muda darinya.

Pendapat yang kuat adalah bahwa dia tidak mendengar hadits dari Nabi ﷺ, apalagi sampai diangkat menjadi pejabat dan dikirimi surat oleh beliau.

Adh-Dhahhak bin Qais termasuk dalam pasukan polisi Muawiyah lalu menjadi gubernur Kufah setelah Ziyad. Dia tewas

terbunuh di Maraj Rahith karena membai'at Ibnu Az-Zubair. Orang yang membunuhnya adalah pasukan Yazid.

Sedangkan orang yang diangkat oleh Nabi ﷺ menjadi pejabat dan dikirimi surat oleh beliau agar istri Asy-yam Adh-Dhababi mewarisi hartanya adalah Adh-Dhahhak bin Sufyan Al Kilabi. Dialah orang yang diangkat Nabi ﷺ untuk mengurusi orang-orang yang masuk Islam dari golongan kaumnya. Telah diriwayatkan dengan *shahih,* bahwa Nabi ﷺ pernah mengangkatnya menjadi komandan detasemen, lalu Al Abbas bin Mirdas menyebutnya dalam syairnya:

إِنَّ الَّذِيْنَ وَفُّوْا بِمَا عَاهَدْتُهُمْ # جَيْشٌ بُعِثَتْ عَلَيْهِمْ الضَّحَاكَا

أَمَرْتُهُ ذَرْبَ السِّنَانِ كَأَنَّهُ # لَمَّا تَكَنَّفَهُ الْعَدُوُّ يَرَاكَا

طُوْرًا يُعَانِقُ بِالْيَدَيْنِ وَتَارَةً # يَفْرِى الْجَمَاجِمَ صَارِمًا بِتَاكَا

Sesungguhnya orang-orang yang menepati janjinya terhadapmu # Adalah pasukan yang telah engkau kirimkan Adh-Dhahhak kepada mereka

Engkau menyuruhnya agar menajamkan mata tombaknya, seakan-akan # ketika dia dikepung musuh, dia melihatmu

Terkadang dia merangkul dengan kedua tangan dan terkadang # pedangnya terhunus dan membelah dengan tajam

Dia (Adh-Dhahhak bin Sufyan) adalah salah satu ksatria. Dia biasa berdiri di hadapan Nabi ﷺ dengan menyandang pedangnya dan beliau menyediakan untuknya seratus pasukan berkuda.

Ibnu Abdil Barr berkata, "Ada cerita menarik tentang dirinya bersama Bani Sulaim yang diceritakan oleh ulama hadits: Az-Zubair bin Bakkar meriwayatkan: Zhamya' binti Abdul Aziz menceritakan kepadaku, ayahku menceritakan kepadaku dari kakekku Maualah bin Katsif bahwa Adh-Dhahhak bin Sufyan Al Kilabi adalah seorang yang ahli memainkan pedang Rasulullah ﷺ. Saat itu Bani Sulaim berjumlah 900 orang, maka Rasulullah ﷺ bersabda kepada mereka. "Apakah kalian mau dipimpin seorang laki-laki yang sebanding dengan 100 orang sehingga jumlah kalian menjadi 1000?" Lalu Rasulullah memilih Adh-Dhahhak bin Sufyan untuk mereka dan dia menjadi komandan mereka."

Ibnu Birdas berkata:

عَشِيَّةَ ضَحَّاكُ بْنُ سُفْيَانَ مُعْتَصٌّ # لِسَيْفِ رَسُوْلِ اللهِ وَالْمَوْتُ وَاقِعُ

Kemarin malam Adh-Dhahak bin Sufyan memegang erat #

Pedang Rasulullah padahal maut menghadangnya.

Sedangkan orang yang meriwayatkan darinya adalah Sa'id bin Al Musayyib dan Al Hasan Al Bashri.

Apabila hal ini telah jelas, maka perlu diketahui bahwa hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dalam pembahasan *faraidh* dari Ahmad bin Shalih. At-Tirmidzi juga meriwayatkannya darinya dalam pembahasan *faraidh.* Dia juga meriwayatkannya dari Qutaibah bin Mani' dan lain-lainnya. Dia juga meriwayatkannya dalam pembahasan *diyat* dari Qutaibah dan Abu Ammar bin Al Husain bin Huraits. Ibnu Majah juga meriwayatkannya dalam

pembahasan *diyat* dari Abu Bakar bin Abi Syaibah. Malik juga meriwayatkannya dalam *Al Muwaththa'* dalam pembahasan *diyat* dari Ibnu Syihab dan Adh-Dhababi. Dia bermarga Kilab. Di antara orang yang termasuk bermarga ini adalah Syamir bin Dzi Al Jausyan; orang yang membunuh Al Husain.

Sedangkan hadits Abu Syuraih Al Ka'bi, itu diriwayatkan oleh Abu Daud dalam pembahasan *diyat* dari Musaddad dan At-Tirmidzi dalam pembahasan *diyat* dari Muhammad bin Basysyar. Hadits yang semakna juga diriwayatkan oleh Ahmad, Al Bukhari, Muslim, Ibnu Majah dan Ad-Darimi. Nama Abu Syuraih adalah Khuwailid bin Amr. Tentang nasab dan *manaqib*-nya telah diuraikan pada pembahasan sebelumnya.

Hukum: Asy-Syafi'i ﷺ berkata, "Para ulama tidak berselisih pendapat bahwa *diyat* bisa diwariskan seperti harta." Penjelasannya adalah bahwa apabila seseorang membunuh orang lain secara tidak sengaja atau secara sengaja dan (keluarga) korban memaafkan dengan ketentuan mendapat *diyat*, maka *diyat* tersebut untuk semua ahli waris korban. Hal ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ

"*Dan barangsiapa membunuh seorang mukmin karena tersalah, (hendaklah) dia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar diyat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh itu).*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 92).

Juga berdasarkan sabda Nabi ﷺ,

فَمَنْ قَتَلَ بَعْدَهُ قَتِيْلاً فَأَهْلُهُ بَيْنَ خَيْرَتَيْنِ: إِنْ أَحَبُّوْا قَتَلُوْا وَإِنْ أَحَبُّوْا أَخَذُوْا الدِّيَةَ.

"*Maka barangsiapa yang setelah ini membunuh orang lain maka keluarga korban boleh memilih dua hal; apabila mau, mereka bisa melaksanakan hukuman mati, dan apabila mau, mereka juga bisa mengambil diyat.*"

Dalam hal ini, tidak ada perbedaan antara laki-laki dengan perempuan. Demikianlah menurut *ijma'* ulama yang tidak diperselisihkan lagi. Diriwayatkan dari Umar ؓ bahwa perempuan tidak mewarisi *diyat* suaminya. Maka Adh-Dhahhak bin Qais berkata kepadanya, "Rasulullah ﷺ pernah menulis surat kepadaku bahwa istri Asy-yam Adh-Dhabbabi mewarisi *diyat* suaminya." Maka Umar pun menarik pendapatnya.

Diriwayatkan pula dari Amru bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya bahwa Nabi ﷺ bersabda,

لاَ يَتَوَارَثُ مِلَّتَانِ شَتَّى، وَتَرِثُ الْمَرْأَةُ مِنْ دِيَةِ زَوْجِهَا.

"*Tidak boleh saling mewarisi (dua penganut) agama yang berbeda, dan perempuan mewarisi diyat suaminya.*"

Asy-Syirazi berkata, "Utangnya (suami) dibayarkan dengan menggunakan *diyat*-nya dan wasiat sang suami itu bisa dilaksanakan."

Abu Tsaur berkata, "Utang sang saumi tidak dibayarkan dengan menggunakan *diyat*-nya, dan wasiatnya itu tidak bisa

dilaksanakan. Sedangkan yang menjadi pendapat *madzhab* adalah, bahwa masalah ini dilandaskan pada dua pendapat Asy-Syafi'i tentang kapan wajib membayar *diyat*-nya itu? Jika kami mengatakan, bahwa *diyat* itu wajib dibayar saat-saat terakhir hidupnya korban, maka utangnya dibayarkan dengan menggunakan *diyat* tersebut dan wasiatnya juga dilaksanakan. Sedangkan jika kami katakan, bahwa *diyat* tersebut wajib dibayarkan setelah kematiannya, maka utangnya itu dibayarkan dengan menggunakan *diyat* tersebut dan wasiatnya tidak bisa dilaksanakan." Kemungkinan yang disebutkan adalah pendapat yang paling *shahih* menurutnya.

Sedangkan jika pembunuhan tersebut menyebabkan wajibnya *qishash,* maka hukuman *qishash* tersebut dapat diwariskan. Berkenaan dengan orang yang mewarisinya dari kalangan ahli waris, maka dalam hal ini ada tiga pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Yang mewarisi itu adalah *ashabah*-nya dari kalangan laki-laki. Pendapat ini dinyatakan oleh Malik dan Az-Zuhri; karena *qishash* itu bertujuan untuk mencegah aib pada nasab, sehingga yang mewarisinya itu hanya dari kalangan *ashabah*, seperti halnya perwalian nikah. Apabila mereka melakukan *qishash,* maka tidak ada yang perlu dibahas lagi (permasalahannya sudah jelas). Sedangkan jika mereka memaafkan dengan menerima *diyat*, maka *diyat* tersebut untuk seluruh ahli waris.

Pendapat Kedua: Yang menjadi ahli waris adalah orang yang memiliki hubungan nasab dengannya tanpa sebab. Dengan demikian, maka orang yang menjadi ahli waris karena hubungan suami istri tidak termasuk dalam kategori ini. Pendapat ini

dinyatakan oleh Ibnu Syubrumah, karena *qishash* bertujuan untuk menghilangkan dendam dan permusuhan, sementara hubungan suami istri itu putus dengan adanya kematian.

Pendapat Ketiga: Yang menjadi ahli warisnya adalah seluruh ahli waris baik yang ada hubungan nasab maupun karena sebab. Inilah pendapat yang di-*nash* oleh Asy-Syafi'i. Syaikh Abu Ishaq Al Marwazi dan Abu Hamid Al Isfirayini tidak menyebutkan pendapat lainnya. Pendapat ini juga dinyatakan oleh Abu Hanifah dan para pengikutnya dan juga dinyatakan oleh Ahmad. Hal ini berdasarkan sabda Nabi ﷺ, فَمَنْ قَتَلَ بَعْدَهُ قَتِيْلاً فَأَهْلُهُ بَيْنَ خَيْرَتَيْنِ: إِنْ أَحَبُّوْا قَتَلُوْا وَإِنْ أَحَبُّوْا أَخَذُوْا الدِّيَةَ. "*Barangsiapa yang setelah ini membunuh seseorang maka keluarga korban boleh memilih antara dua hal; apabila mau, maka mereka bisa membunuh pelaku (melakukan qishash), dan apabila mau, mereka bisa mengambil diyat.*"

Kalimat "*Ahlun* (keluarga)" secara bahasa berlaku untuk laki-laki dan perempuan. Disamping itu *qishash* ditetapkan bagi orang yang berhak mengambil *diyat*. Para ulama tidak berselisih pendapat, bahwa *diyat* itu untuk seluruh ahli waris, begitu pula dengan *qishash*.

Aisyah ﷺ meriwayatkan, bahwa Nabi ﷺ bersabda, لِأَهْلِ الْقَتِيْلِ أَنْ يَنْحَجِزُوْا الْأَوَّلُ فَالْأَوَّلُ، وَإِنْ كَانَتْ اِمْرَأَةً "*Keluarga korban boleh mencegah qishash, mulai dari yang pertama dan seterusnya, meskipun dia seorang perempuan.*" (HR. Abu Daud dan An-Nasa'i)

Abu Ubaidah berkata, "Arti '*An Yanhajizu*' adalah mencegah *qishash*."

Seandainya perempuan tidak memiliki hak dalam masalah *qishash,* tentu Nabi ﷺ tidak akan memberi hak kepadanya untuk mencegah *qishash.*

Diriwayatkan bahwa ada seorang laki-laki membunuh lelaki lainnya, lalu keluarga korban hendak menuntut *qishash.* Maka saudara perempuan korban –yang merupakan istri si pembunuh- mengatakan, "Aku memaafkan hakku berupa tuntutan *qishash.*" Maka Umar ؓ berkata, "Allahu Akbar, orang ini (pelaku) telah bebas dari hukuman mati."

Cabang: Apabila pelaku memotong anggota tubuh seorang muslim lalu orang yang dipotong tersebut murtad lalu mati dalam kemurtadan, sementara kami berpendapat bahwa wajib dilakukan *qishash* pada anggota tubuh, maka siapakah yang dapat melakukan *qishash?* Menurut Asy-Syafi'i, yang melakukan *qishash* adalah keluarganya yang muslim. Akan tetapi Al Muzani mengkritik pendapatnya dengan mengatakan, "Bagaimana mungkin keluarganya melakukan *qishash* sedang dia tidak mewarisi hartanya (karena pelaku sudah murtad)?"

Para ulama madzhab kami berselisih pendapat dalam masalah ini. Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan bahwa keluarganya yang muslim tidak boleh melakukan *qishash,* sebagaimana yang dikatakan oleh Al Muzani, karena dia tidak bisa mewarisi hartanya. Akan tetapi yang dimaksud Asy-Syafi'i sebagai wali (keluarga korban) bukanlah wali yang sesuai, malainkan yang dimaksud adalah penguasa. Sedangkan menurut mayoritas ulama fikih Asy-Syafi'i, wali yang sesuai itu boleh melakukan *qishash,* karena *qishash* bertujuan untuk menuntut balas dan itu hanya bisa dilakukan oleh wali yang sesuai dan bukan penguasa.

Pendapat pertama merupakan pendapat yang tidak benar, karena *qishash* terkadang berlaku bagi orang yang tidak menjadi ahli waris, yaitu apabila seseorang dibunuh dan dia memiliki utang yang harus dibayar dengan menggunakan harta peninggalannya.

Apabila kami berpendapat, bahwa penguasa yang melakukan *qishash,* maka dia boleh memilih apakah akan melakukan *qishash* atau memaafkan dengan mendapatkan *diyat.* Apabila dia memaafkan dengan mendapatkan *diyat,* maka hal tersebut bisa dilakukannya. Sedangkan jika kami berpendapat, bahwa yang melakukan *qishash* adalah wali yang sesuai, apabila dia melakukan *qishash,* maka tidak ada pembicaraan lagi (sudah selesai); sedangkan apabila dia memaafkan dengan mendapatkan *diyat,* apakah *diyat* tersebut berlaku? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang diriwayatkan oleh Syaikh Abu Hamid.

Pendapat Pertama: Hukumnya tidak berlaku, karena *diyat* anggota tubuh masuk dalam *diyat* jiwa. Apabila *diyat* jiwa tidak wajib, maka *diyat* anggota tubuh juga tidak wajib.

Pendapat Kedua: *Diyat*-nya wajib. Inilah pendapat yang paling *shahih,* karena tindakan kriminal berlaku pada saat ada penjaminan, sehingga hukumnya tidak gugur dengan gugurnya hukum penjalaran bagian yang luka itu. Apabila kami mengatakan berdasarkan hal ini, berapakah *diyat* yang harus dibayar? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Menurut mayoritas ulama madzhab kami, *diyat* yang wajib diberikan adalah yang paling kecil dari *diyat* anggota tubuh atau *diyat* jiwa, karena andaikan *diyat* jiwa lebih banyak dari *diyat* anggota tubuh, maka tidak wajib menambah *diyat* anggota tubuh, karena tambahan tersebut wajib dengan adanya penjalaran. Sedangkan apabila *diyat*

anggota tubuh lebih banyak, maka tidak wajib mengeluarkan tambahan *diyat* jiwa; karena apabila seseorang mati dalam keadaan Islam, maka dia tidak wajib memberi lebih banyak dari *diyat* orang Islam. Maka begitu pula dalam kasus ini.

Abu Sa'id Al Ishthakhri berkata, "Wajib membayar *diyat* anggota tubuh berapa pun jumlahnya, karena *diyat* jiwa itu wajib diberikan pada tempat yang bukan tempatnya *diyat* dan jika berkaitan dengan jiwa, maka hukumnya tetap wajib membayar *diyat*. Dalam kasus ini, tidak ada hukum penjalaran bagian tubuh yang luka; baik dalam tambahan maupun dalam kekurangan." Sementara pendapat yang paling *shahih* adalah pendapat yang pertama.

Cabang: Apabila *qishash* itu menjadi hak anak kecil atau orang gila atau orang yang belum berakal, maka walinya tidak boleh melakukannya untuknya. Pendapat ini dinyatakan oleh Ahmad dan Abu Yusuf. Sedangkan menurut Malik, Abu Hanifah dan Muhammad, ayah dan kakek boleh melakukan *qishash* untuknya pada jiwa dan anggota tubuh, sedangkan orang yang diberi wasiat dan hakim boleh melakukannya kecuali pada anggota tubuh (seperti tangan dsb) dan jiwa. Dalil kami adalah sabda Nabi ﷺ,

فَأَهْلُهُ بَيْنَ خَيْرَتَيْنِ: إِنْ أَحَبُّوْا قَتَلُوْا وَإِنْ أَحَبُّوْا أَخَذُوْا الدِّيَةَ.

"*Maka keluarga korban boleh memilih dua hal. Apabila mau, maka mereka bisa melaksanakan hukuman mati, dan apabila mau, maka mereka bisa mengambil diyat.*"

Jadi, opsinya diberikan kepada keluarga kurban. Jika pelaksanaan *qishash* itu diserahkan kepada wali, maka opsi tersebut akan hilang. Disamping itu, dia tidak bisa menjatuhkan talak terhadap istrinya sehingga dia juga tidak bisa melakukan *qishash* untuknya pada jiwa, seperti orang yang diberi wasiat.

Apabila hal ini telah jelas, maka si pembunuh harus ditahan sampai anak kecil menjadi *baligh*, atau orang gila menjadi sembuh, atau orang yang terluka menjadi sembuh, karena hal tersebut akan menimbulkan maslahat bagi si pembunuh, dimana dia masih diberi waktu hidup selama beberapa waktu dan ditunda hukuman matinya. Disamping itu, tindakan ini juga akan bermanfaat bagi keluarga korban agar si pembunuh tidak lari, sehingga menyebabkan hukuman *qishash* menjadi hilang.

Apabila wali (keluarga) korban hendak memaafkan hukuman *qishash* dan lebih memilih *diyat;* jika mereka mampu untuk melakukan *qishash*, maka itu tidak dibolehkan, sedangkan jika mereka membutuhkan harta tersebut, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Hukumnya dibolehkan karena dia membutuhkan.

Pendapat Kedua: Hukumnya tidak dibolehkan, karena dia tidak bisa mengambil hak *qishash* dengan penuh. Sedangkan nafkah untuknya, maka itu diambil dari Baitul Maal.

Apabila anak kecil atau orang gila menyerang pelaku dan melakukan *qishash,* apakah dia dianggap telah melaksanakan *qishash?* Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Dia telah melaksanakan *qishash,* sebagaimana jika dia memiliki barang titipan lalu merusaknya.

Pendapat Kedua: Dia belum melaksanakan *qishash.* Inilah pendapat yang paling *shahih,* karena dia belum bisa melakukannya.

Apabila yang memiliki hak *qishash* sedang pergi, maka si pembunuh harus ditahan sampai orang yang sedang pergi tersebut datang, sebagaimana yang kami katakan jika hak *qishash* tersebut ada pada anak kecil atau orang gila. Apabila dia membunuh pelaku, mengapa kalian tidak mengatakan bahwa orang yang sedang pergi tidak ditahan karena hakim tidak memiliki hak perwalian atas orang yang sedang pergi? Perkara ini seperti kondisi jika orang yang sedang pergi itu memiliki harta yang di-*ghashab,* dimana hakim tidak bisa menahan orang yang sedang pergi dan mengambil harta yang di-*ghashab* tersebut?

Jawabannya adalah, bahwa *qishash* itu berlaku untuk orang yang telah meninggal dunia dan bagi hakim yang mewakili orang yang telah meninggal dunia. Akan tetapi kasusnya tidak demikian jika orang yang sedang pergi itu dirampas hartanya, karena hakim tidak memiliki hak perwalian terhadapnya ketika orang tersebut sudah berakal sehat. Kasus ini sama seperti orang yang mati dengan meninggalkan harta dan ahli waris yang sedang pergi, lalu seseorang datang dan merampas hartanya, maka penguasa bisa menahan orang yang merampas itu sampai orang yang sedang pergi datang.

Cabang: Apabila *qishash* bisa dilakukan oleh sekelompok orang, dimana sebagiannya hadir dan sebagian lainnya sedang pergi, maka orang yang hadir tidak boleh melaksanakan *qishash* tanpa seizin orang yang sedang pergi. Para ulama tidak berselisih pendapat dalam masalah ini. Yang mereka perselisihkan hanyalah *qishash* antara anak kecil dengan orang dewasa atau antara orang berakal dengan orang gila, dimana orang dewasa atau orang berakal itu tidak boleh melaksanakan *qishash* sampai anak kecil menjadi dewasa, orang gila menjadi waras dan memberi izin eksekusi tersebut. Pendapat ini dinyatakan oleh Umar bin Abdul Aziz, Abu Yusuf dan Ahmad.

Sementara menurut Malik dan Abu Hanifah, bahwa orang dewasa dan orang berakal boleh melaksanakan *qishash* sebelum anak kecil menjadi *baligh* dan orang gila menjadi waras. Hanya saja para ulama madzhab Abu Hanifah berselisih pendapat tentang siapa yang melaksanakannya.

Di antara mereka ada yang mengatakan, bahwa yang melaksanakannya adalah dia sendiri, anak kecil dan orang gila. Ada pula yang mengatakan bahwa yang melaksanakannya dia sendiri, sementara hak anak kecil dan orang gila itu menjadi gugur. Dalil kami adalah bahwa *qishash* dapat diwariskan sehingga pelaksanaannya tidak boleh dikhususkan pada orang tertentu saja dari sebagian ahli waris, sebagaimana yang berlaku pada orang yang hadir dan orang yang sedang pergi.

Apabila hal ini telah ditetapkan, maka si pembunuh ditahan sampai anak kecil menjadi *baligh* dan orang gila menjadi waras. Muawiyah pernah menahan Hudbah bin Khasyram dalam kasus *qishash* sampai putra korban yang tewas menjadi *baligh*. Peristiwa ini terjadi pada masa sahabat dan tidak ada seorang pun yang

mengingkarinya. Al Hasan, Al Husain dan Sa'id bin Al Ash pernah memberikan tujuh *diyat* kepada putra korban pembunuhan tetapi dia tidak mau menerimanya.

Apabila ditanyakan, "Mengapa dia tidak dibebaskan sebagaimana dibebaskannya orang yang tidak mampu membayar utang?"

Kami jawab: Karena jika pelaku pembunuhan itu dibebaskan, maka *qishash* tidak bisa dilaksanakan. Disamping itu, dikhawatirkan dia akan melarikan diri. Sedangkan perbedaan antara dia dengan orang yang tidak mampu membayar utang adalah sebagai berikut:

1- Membayar utang tidak wajib dilakukan apabila orang yang berutang tidak mampu membayarnya, sehingga dia tidak ditahan atas sesuatu yang tidak wajib atasnya, sementara *qishash* hukumnya wajib dan yang belum bisa dilakukan adalah eksekusinya.

2- Orang yang tidak mampu membayar utang apabila ditahan akan menyebabkannya tidak bekerja mencari nafkah untuk membayar utangnya. Jadi, penahanan tersebut tidak bermanfaat, bahkan akan merugikan kedua belah pihak. Hak keluarga korban bahkan akan lenyap dengan melepaskannya, bukan dengan menahannya.

3- Pelaku pembunuhan wajib dihukum mati (*qishash*). Ini adalah tindakan melenyapkan dirinya dan manfaatnya. Apabila tidak bisa melenyapkan dirinya, maka dibolehkan melenyapkan manfaatnya jika itu dimungkinkan. Apabila ada ulama yang mengatakan: Mengapa dia ditahan karena keluarga korban pergi dan hakim tidak bisa menjadi wali

keluarga korban meskipun dia telah *mukallaf* lagi berakal sehat? Sehingga jika sebagian hartanya dirampas, maka itu tidak bisa diminta kembali?

Kami katakan: *Qishash* adalah hak bagi korban yang telah mati, dan hakim juga memiliki hak perwalian. Oleh karena itu, wasiatnya berupa *diyat* dilaksanakan dan beragam utangnya dibayarkan dengan menggunakan *diyat*. Kasus yang sama adalah, jika sang hakim menemukan harta peninggalan si mayit pada seseorang yang dirampas olehnya, sementara ahli warisnya sedang pergi, maka dalam kondisi tersebut hakim boleh mengambilnya.

Apabila *qishash* berlaku untuk orang yang anggota tubuhnya masih hidup, maka tidak akan ada yang mencegah hukuman tersebut. Apabila si pembunuh mempunyai orang yang menjamin dirinya agar dia dapat dibebaskan, maka hukumnya tidak dibolehkan, karena penjaminan itu tidak sah dalam *qishash*, karena manfaatnya adalah mengambil hak dengan penuh dari orang yang menjamin di saat orang yang dijamin itu tidak bisa dihadirkan.

Qishash tidak bisa dilakukan terhadap selain pembunuh sehingga tidak sah melakukan penjaminan terhadapnya, seperti halnya hukuman *had*. Disamping itu, hal tersebut akan memperdaya hak orang yang diberi kuasa; karena bisa jadi pelaku tersebut melarikan diri, sehingga hak *qishash* lenyap.

Apabila *qishash* wajib dilakukan dalam kasus pembunuhan, dimana korban tidak memiliki ahli waris selain orang-orang Islam, maka *qishash*-nya dilakukan oleh penguasa, karena dia adalah

wakil bagi mereka. Apabila ada orang yang mewarisi sebagiannya, sementara kaum muslimin mewarisi sisanya, maka yang melakukan hukuman *qishash* adalah penguasa dan ahli waris.

Asy-Syirazi ﵀ berkata: Pasal: Apabila seorang laki-laki tewas dibunuh dan dia memiliki dua orang yang bisa melakukan *qishash,* lalu salah satu dari keduanya membunuh pelaku (si pembunuh) tanpa seizin saudara lainnya, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Dia tidak wajib di-*qishash.* Inilah pendapat yang benar. Alasannya adalah, karena dia berhak membunuh si pelaku, sehingga dia tidak wajib di-*qishash,* sebagaimana hukuman *had* yang tidak wajib diterapkan pada salah satu dari dua orang yang bersama-sama menyetubuhi budak perempuan yang merupakan milik bersama.

Pendapat Kedua: Dia wajib di-*qishash,* karena dia telah melakukan *qishash* lebih banyak dari haknya, sehingga wajib di-*qishash,* seperti halnya jika dia wajib melakukan *qishash* pada anggota tubuh si pelaku lalu dia membunuhnya. Disamping itu, *qishash* wajib dilakukan karena kasus pembunuhan yang tidak ada *syubhat*-nya. Oleh karena itu, *qishash* itu wajib dilakukan oleh masing-masing dari dua sekutu. Apabila dia membunuh sebagian jiwa dan sebagian lainnya yang merupakan hak saudaranya yang tidak ada *syubhat* di dalamnya, maka dia wajib di-*qishash* karena pembunuhan tersebut.

Apabila salah satu dari keduanya memaafkan haknya yang berupa *qishash,* lalu pihak yang satunya membunuh pelaku setelah dia mengetahui bahwa saudaranya telah memaafkannya, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila hal tersebut terjadi setelah keputusan hakim yang menggugurkan *qishash* dari pelaku, maka dia wajib dihukum *qishash,* karena tidak ada *syubhat* lagi dalam kasus ini. Sedangkan apabila hal tersebut terjadi sebelum keputusan hakim yang menggugurkan *qishash* dari pelaku, apabila kami katakan bahwa dia wajib di-*qishash* ketika membunuhnya sebelum ada ampunan, maka tentunya dia lebih wajib di-*qishash* jika membunuhnya setelah adanya ampunan.

Apabila kami mengatakan, bahwa pelaku pembunuhan tersebut tidak wajib dimaafkan, maka berkenaan dengan hukum setelah ada ampunan, ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Dia wajib dihukum *qishash,* karena dia tidak berhak membunuhnya. Jadi, hukumnya seperti pelaku yang telah dimaafkan, lalu salah satu dari kedua orang itu membunuhnya.

Pendapat Kedua: Dia tidak wajib di-*qishash,* karena menurut madzhab Malik dia wajib di-*qishash* setelah adanya ampunan dari sekutunya, sehingga hal ini masih bersifat *syubhat* dalam hal gugurnya *qishash.*

Jika kami katakan, bahwa *qishash* wajib diterapkan pada putra si pembunuh, maka *diyat* ayah diambil dari harta peninggalan si pembunuhnya, dimana

separuhnya untuk saudara yang tidak membunuh dan separuhnya lagi untuk saudara si pembunuh dan ahli waris setelahnya. Namun jika kami katakan, bahwa *qishash* tidak wajib diterapkan pada putra si pembunuh, maka dia wajib mengeluarkan separuh *diyat* korban yang terbunuh, karena orang tersebut telah membunuhnya padahal dia hanya berhak atas separuh jiwa, sementara saudara yang tidak membunuh itu mendapatkan separuh *diyat*.

Berkenaan dengan orang yang wajib membayar *diyat*, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Yang wajib membayarnya adalah putra si pembunuh, karena jiwa si pembunuh menjadi hak keduanya (untuk di-*qishash*). Apabila salah satu merusaknya, maka hak orang yang satunya lagi harus dijamin, seperti halnya jika keduanya itu memiliki barang titipan pada seseorang lalu dirusak oleh salah satu dari keduanya. Berdasarkan hal ini, apabila putra korban tidak membunuh ahli waris pembunuh ayahnya, berarti dia membebaskan separuh *diyat* itu, maka hukumnya tidak sah, karena dia membebaskan orang yang tidak berhak membebaskannya. Sementara jika dia membebaskan saudaranya, maka hukumnya sah, karena dia membebaskan orang yang memang berhak dibebaskan.

Pendapat Kedua: *Diyat*-nya wajib dibayar dengan menggunakan harta peninggalan pembunuh ayahnya, karena itu adalah *qishash* yang gugur dengan adanya *diyat*, sehingga harus dibayarkan dengan menggunakan

harta peninggalan si pembunuh, sebagaimana jika dia bunuh orang asing.

Ini berbeda dengan barang titipan yang apabila dirusak orang asing, maka haknya harus dikembalikan. Apabila pembunuh dibunuh orang lain, maka haknya tidak diberikan kepadanya. Berdasarkan hal ini, apabila seseorang membebaskan saudaranya, maka hukumnya tidak sah, sementara apabila dia membebaskan ahli waris dari pembunuh ayahnya, maka hukumnya sah, kemudian ahli waris dari pembunuh ayah bisa menuntut separuh *diyat* kepada putra si pembunuh, karena hal tersebut wajib diberikan oleh mereka kepadanya dan tidak gugur meskipun mereka membebaskan putra orang lain.

Penjelasan:

Apabila seorang laki-laki dibunuh dan dia memiliki dua saudara laki-laki dan dua putra yang berhak melakukan *qishash,* maka keduanya tidak bisa melakukan *qishash* secara bersama-sama, karena hal tersebut akan menyiksa si pembunuh. Dalam hal ini, dia bisa mewakilkan kepada seseorang untuk melaksanakan *qishash* bagi keduanya, atau salah satu dari keduanya mewakilkan kepada orang lain dalam pelaksanaannya.

Apabila masing-masing dari keduanya meminta agar bisa mewakilkan kepada orang lain, maka harus diundi terlebih dahulu, karena tidak ada keistimewaan antara yang satu dengan lainnya. Apabila undian keluar untuk salah satunya maka pihak yang satunya lagi bisa menunjuk orang lain sebagai wakilnya. Apabila

salah satu dari keduanya langsung membunuh pelaku tanpa seizin saudaranya, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila orang yang tidak membunuh tidak memaafkan haknya yang berupa *qishash*, maka apakah orang yang membunuhnya (salah satu dari keduanya) wajib dihukum *qishash?* Dalam hal ini, ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Dia wajib dihukum *qishash*, karena dia dilarang membunuh sang pelaku. Pembunuhan tersebut hanya wajib baginya dengan merusak sebagian jiwa pelaku, seperti halnya jika sekelompok orang membunuh satu orang.

Pendapat Kedua: Dia tidak wajib dihukum *qishash*. Pendapat ini juga dinyatakan oleh Abu Hanifah dan Ahmad. Inilah pendapat yang paling benar, karena dia berhak membunuhnya, sehingga tidak wajib dihukum *qishash*; seperti halnya jika dua sekutu menyetubuhi budak perempuan yang dimiliki bersama.

Apabila dia membunuhnya (pelaku) setelah saudaranya memaafkan *qishash* dari pelaku, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila hakim telah memutuskan, bahwa hak *qishash* itu gugur, maka *qishash* itu wajib diterapkan pada saudara yang membunuh tersebut, demikianlah menurut satu pendapat yang disepakati ulama.

Ibnu Ash-Shabbagh berkata, "Baik orang yang membunuhnya itu mengetahui hal tersebut atau tidak, karena dengan keputusan hakim, *syubhat*-nya menjadi hilang dan pelaku haram itu dibunuh. Kasus ini sama seperti kasus orang yang membunuh (melakukan *qishash*) selain pembunuh."

Apabila pembunuhan tersebut terjadi setelah saudaranya memaafkan pelaku dan sebelum hakim menjatuhkan keputusan

bahwa hukuman *qishash*-nya gugur, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila yang membunuh itu tidak mengetahui bahwa saudaranya telah memaafkan pelaku, maka apakah dia wajib dihukum *qishash?* Dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i, seperti halnya jika saudaranya itu tidak memaafkan pelaku dari hukuman *qishash.*

Syaikh Al Imam Abu Hamid berkata, "Yang paling benar dalam kasus tersebut adalah, bahwa dia tidak wajib dihukum *qishash.*" Akan tetapi yang paling *shahih* dalam kasus ini adalah, bahwa dia wajib dihukum *qishash.* Apabila dia membunuhnya setelah mengetahui, bahwa saudaranya itu telah memaafkan pelaku. Apabila kami katakan bahwa dia wajib dihukum *qishash* ketika saudaranya tidak memaafkan pelaku, maka dalam kasus ini lebih utama. Meskipun dalam kasus yang lain, apabila kami katakan bahwa dia tidak wajib dihukum *qishash,* karena menurut pendapat Malik, hukuman *qishash* itu tidak gugur. Demikianlah yang diuraikan oleh Asy-Syirazi. Akan tetapi kami menyelisihi Malik tentang tidak gugurnya hukuman *qishash,* karena para ulama sepakat, bahwa dibolehkan memaafkan pelaku dari hukuman *qishash* dan itulah yang lebih utama, berdasarkan apa yang tertera dalam Al Qur`an dan *Sunnah.* Karena Allah ﷻ berfirman,

فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ۗ

"*Maka barangsiapa yang mendapat suatu pema'afan dari saudaranya, hendaklah (yang mema'afkan) mengikuti dengan cara*

yang baik, dan hendaklah (yang diberi ma'af) membayar (diyat) kepada yang memberi ma'af dengan cara yang baik (pula)." (Qs. Al Baqarah [2]: 178).

Juga berdasarkan firman Allah ﷻ,

فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ

"*Barangsiapa yang melepaskan (hak kisas) nya, maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa baginya.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 45).

Ada ulama yang mengatakan, bahwa tafsir ayat ini adalah, *qishash* itu merupakan *kafarah* (penebus dosa) bagi pelaku karena orang yang berhak melakukan *qishash* memaafkannya. Ada juga ulama yang menafsirkan, bahwa *qishash* itu merupakan *kafarah* bagi orang yang memaafkan sebagai sedekah baginya.

Sedangkan dalil dari *Sunnah* adalah hadits yang terdapat dalam *Sunan Abi Daud* dari Anas bahwa dia berkata, "Aku tidak pernah melihat Rasulullah ﷺ mendapat laporan kasus yang ada *qishash*-nya kecuali beliau menyuruh (keluarga korban) agar memaafkan (pelakunya)."

Qishash adalah hak seluruh ahli waris baik yang ada hubungan nasab atau hubungan sebab, laki-laki maupun perempuan, anak kecil maupun orang dewasa. Barangsiapa di antara mereka yang memaafkan, maka hukumnya sah dan *qishash*-nya itu gugur, dimana tidak ada seorang pun yang bisa menentangnya. Pendapat ini dinyatakan oleh Atha', An-Nakha'i, Al Hakam, Hammad, Ats-Tsauri, Abu Hanifah dan Ahmad. Pendapat ini juga diriwayatkan dari Umar, Thawus dan Asy-Sya'bi. Sedangkan menurut Al Hasan, Qatadah, Az-Zuhri, Ibnu

Syubrumah, Al-Laits dan Al Auza'i, perempuan tidak bisa memaafkan *qishash*. Pendapat masyhur tentang hal ini adalah, bahwa *qishash* itu diwariskan kepada para *ashabah* saja. Ini adalah salah satu pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Alasannya adalah, karena *qishash* itu diterapkan untuk mencegah aib, sehingga hanya khusus berlaku bagi *ashabah*, seperti perwalian dalam nikah.

Ada juga pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang ketiga, yaitu bahwa *qishash* itu berlaku bagi orang-orang yang memiliki hubungan nasab selain suami istri, ini berdasarkan hadits Abu Syuraih Al Ka'bi, "*Maka keluarga korban boleh memilih antara dua hal ....*"

Sebagian ulama Madinah berpendapat, bahwa *qishash* tidak gugur dengan adanya ampunan sebagian sekutu (yang bersekutu dalam *qishash*). Ada pula yang mengatakan, bahwa pendapat ini diriwayatkan dari Malik. Alasannya adalah, karena hak selain orang yang memaafkan itu boleh untuk tidak rela (tidak setujui) meskipun ada yang menggugurkannya. Terkadang jiwa dibalas dengan sebagian jiwa dengan alasan, bahwa sekelompok orang itu dibunuh karena membunuh satu orang lainnya.

Setelah menjelaskan masalah ini dengan detail, maka kami katakan, "Berdasarkan pendapat sebagian ulama Madinah, *qishash* tidak gugur meskipun ada salah satu sekutu yang memaafkannya; karena hal tersebut menimbulkan *syubhat* sehingga *qishash* itu tidak gugur." Demikianlah yang dinyatakan oleh Syaikh Abu Hamid.

Al Mas'udi berkata, "Apabila dia (salah satu dari dua saudara) membunuh pelaku sebelum saudaranya memaafkan,

apakah dia wajib di-*qishash*? Dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Apabila kami katakan, bahwa dia tidak wajib di-*qishash,* maka dalam hal ini ada dua alasan:

Alasan Pertama: Karena para ulama berselisih pendapat tentang siapa yang melaksanakan *qishash* dari keduanya;

Alasan Kedua: Karena haknya adalah melakukan *qishash.* Sedangkan jika dia membunuhnya setelah para saudaranya memaafkan dan dia mengetahui hal tersebut; jika kami katakan, bahwa hukumnya itu tidak wajib, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i. Apabila kami katakan, bahwa alasannya adalah karena adanya perbedaan pendapat di kalangan ulama, maka tidak ada *qishash* padanya, sebab ada perselisihan pendapat di dalam perkara itu. Namun jika kami katakan, bahwa alasannya karena haknya dalam mendapatkan hukuman *qishash* itu wajib, maka dia wajib di-*qishash.*

Apabila dia membunuh pelaku tersebut, karena tidak tahu bahwa saudaranya telah memaafkan; apabila kami katakan bahwa dia tidak wajib di-*qishash* ketika dia mengetahuinya, maka dalam kasus ini lebih tidak wajib lagi. Sedangkan jika kami katakan, bahwa si pembunuh itu wajib dibunuh, maka keluarga korbanlah yang melakukan *qishash.* Apabila dia telah membunuh orang itu, maka *diyat* korban pertama dibayarkan dengan menggunakan harta peninggalan pembunuh pertama, dimana separuhnya untuk saudara yang tidak membunuh dan separuhnya lagi untuk ahli warisnya saudara yang dibunuh.

Jika kami katakan, bahwa *qishash* itu tidak wajib atas saudara si pembunuh, maka orang yang membunuh (dari dua

bersaudara) telah mengambil haknya dan tinggal tersisa hak saudaranya. Karena saudara tersebut (yang tidak membunuh) tidak bisa melakukan *qishash,* maka dia mendapat separuh *diyat* ayahnya. Lalu kepada siapakah *diyat* tersebut diminta? Dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: *Diyat* itu diminta kepada saudaranya yang membunuh, karena jiwa dari pembunuh ayahnya menjadi hak keduanya seperti titipan lalu salah satu dari kedua saudara merusaknya. Berdasarkan hal ini; apabila saudaranya membebaskan *qishash,* maka hukumnya sah. Sedangkan apabila yang membebaskan *qishash* itu adalah pembunuh ayahnya, maka hukumnya tidak sah.

Pendapat Kedua: *Diyat* itu diminta dengan mengambil harta peninggalan si pembunuh ayahnya, karena *qishash* tersebut telah gugur dengan adanya *diyat,* sehingga *diyat*-nya itu diambil dari harta peninggalan si pembunuh ayahnya, seperti halnya jika dia dibunuh orang lain. Ini berbeda dengan barang titipan yang jika dirusak orang lain keduanya boleh menuntut ganti ruginya, sementara dalam kasus ini apabila dia dibunuh orang lain , maka keduanya tidak bisa menuntut apa-apa.

Berdasarkan hal ini, apabila dia membebaskan saudaranya, maka pembebasannya itu tidak sah. Sedangkan apabila dia membebaskan pembunuh ayahnya, maka hukumnya sah, dan ahli waris dari pembunuh ayah bisa menuntut separuh *diyat* kepada si pembunuh, karena dia tidak berhak melakukan *qishash* kecuali separuhnya saja. Di antara ulama madzhab kami ada yang mengatakan, "Mereka tidak boleh menuntut apapun kepada saudara yang membunuh, karena mereka tidak membayar dendanya."

Akan tetapi pendapat ini tidak perlu dipermasalahkan, karena pada dasarnya hak tersebut tetap ada pada mereka dan juga berlaku bagi si pembunuh. Apabila *diyat* itu gugur dari mereka, maka *diyat* itu tidak gugur dari ahli waris dengan cara mengambil harta peninggalannya. Pendapat lainnya mengatakan, bahwa *diyat* itu diberikan kepada orang yang memiliki hak *qishash,* seperti halnya jika orang yang dijadikan jaminan itu terbunuh, maka *diyat*-nya juga dijadikan jaminan. Apabila ahli warisnya memaafkan *qishash* dengan mendapat *diyat,* maka *diyat*-nya itu untuk ahli waris menurut pendapat *madzhab* yang *shahih,* dan juga merupakan hak orang yang harus meng-*qishash*. Apabila *qishash* itu wajib diterapkan pada seseorang, lalu dia dibunuh orang lain (selain yang berhak melakukan *qishash*), maka orang tersebut wajib di-*qishash* karena dia tidak menangkapnya untuk diberikan kepada ahli waris korban.

Apabila dua saudara tersebut sama-sama memaafkan pelaku, lalu keduanya mencabut kembali ampunan tersebut, kemudian membunuh pelaku atau salah satunya memaafkan, lalu dia menarik kembali ampunannya tersebut dan kemudian membunuhnya, maka dia wajib dihukum *qishash* menurut satu pendapat yang telah disepakati oleh para ulama, karena orang berakal itu tidak bisa melanjutkan haknya lagi setelah memaafkan. Jadi, hukumnya seperti orang yang membunuh orang lain. Apabila *qishash*-nya dilakukan oleh sekelompok orang, lalu mereka berselisih pendapat tentang siapa yang akan melakukannya di antara mereka, maka harus diundi terlebih dahulu. Lalu apakah orang yang tidak bisa melakukannya bisa ikut dalam undian? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang diriwayatkan dalam *Al Uddah*.

Pendapat Pertama: Dia tidak masuk dalam undian tersebut karena tidak ada manfaatnya.

Pendapat Kedua: Dia masuk dalam undian tersebut karena boleh mewakilkan kepada orang yang dikehendakinya. Apabila undian itu keluar untuk salah seorang dari mereka, maka dia tidak bisa melakukan *qishash* kecuali jika orang-orang lainnya itu mewakilkan kepadanya.

Asy-Syirazi ؓ berkata: Pasal: Tidak boleh melakukan *qishash* kecuali di hadapan penguasa, karena dia membutuhkan *ijtihad*. Disamping itu, dikhawatirkan akan terjadi ketidak adilan meskipun tujuannya untuk menuntut balas (jika itu tidak dilakukan di hadapan penguasa).

Apabila *qishash* itu dilakukan tidak di hadapan penguasa, maka pelakunya bisa dihukum *ta'zir*. Akan tetapi, sebagian ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa dia tidak dihukum *ta'zir*, karena dia hanya menjalankan kewajibannya.

Sementara pendapat yang di-*nash* oleh Asy-Syafi'i menyatakan, bahwa dia dihukum *ta'zir*, karena dia melakukan *qishash* tidak di hadapan penguasa.

Disunahkan agar eksekusi *qishash* itu dilakukan di hadapan dua saksi, agar (keluarga) korban tidak mengingkari eksekusi tersebut. Hendaknya penguasa memeriksa alat yang digunakan untuk melakukan *qishash;* apabila alatnya tumpul (tidak tajam), maka orang tersebut (eksekutor) dilarang melakukan *qishash*.

Hal ini berdasarkan riwayat Syaddad bin Aus ﷺ, bahwa Nabi ﷺ bersabda, إِنَّ اللهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذِّبْحَةَ وَلْيُحِدَّ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ وَلْيُرِحْ ذَبِيحَتَهُ. *"Sesungguhnya Allah mewajibkan berbuat baik kepada segala sesuatu. Oleh karena itu, apabila kalian membunuh, maka lakukanlah dengan cara yang baik dan apabila kalian menyembelih, maka lakukanlah dengan cara yang baik. Hendaklah kalian dalam penyembelihan itu menajamkan mata pisaunya, agar tidak menyakiti hewan yang disembelih."*

Apabila alat yang digunakan itu mengandung racun, maka eksekutor harus dilarang melakukan *qishash,* karena alat tersebut akan merusak tubuh, dan dia juga dilarang membersihkannya. Apabila dia buru-buru melakukan *qishash* dengan alat tumpul atau alat yang mengandung racun, maka dia harus dihukum *ta'zir*.

Apabila orang yang berhak melakukan *qishash* itu minta agar melakukannya sendiri; Jika *qishash*-nya pada anggota tubuh (seperti tangan dsb), maka itu tidak dibolehkan dilakukan, karena dikhawatirkan dia akan berbuat melampaui batas meskipun tujuannya hendak menuntut balas. Sedangkan jika *qishash*-nya itu pada jiwa (dengan membunuh); jika dia dapat melakukannya dengan sempurna dan penuh kekuatan, sehingga perkara ini dibolehkan baginya. Hal ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا

يُسْرِف فِّي ٱلْقَتْلِ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴿٣٣﴾ *"Dan barangsiapa dibunuh secara zhalim, maka sesungguhnya kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya dia adalah orang yang mendapat pertolongan."* (Qs. Al Isra` [17]: 33). Juga berdasarkan sabda Nabi ﷺ, فَمَنْ قَتَلَ بَعْدَهُ قَتِيْلاً فَأَهْلُهُ بَيْنَ خَيْرَتَيْنِ: إِنْ أَحَبُّوْا قَتَلُوْا وَإِنْ أَحَبُّوْا أَخَذُوْا الدِّيَةَ. *"Maka barangsiapa yang setelah ini membunuh orang lain maka keluarga korban boleh memilih dua hal. Apabila mau, maka mereka bisa melaksanakan hukuman mati, dan apabila mau, mereka bisa mengambil diyat."*

Disamping itu, tujuan *qishash* itu adalah untuk menuntut balas dan melampiaskan kemarahan, sehingga dia dibolehkan melakukannya.

Sedangkan jika dia tidak bisa melakukannya dengan baik, maka dia harus disuruh untuk mewakilkannya kepada orang lain. Apabila tidak ditemukan orang yang mau melakukan tanpa bayaran, maka dia bisa menyewa seseorang untuk melakukannya karena hal tersebut bermanfaat baginya. Atau dia memiliki biaya untuk membayarnya tetapi ada kebutuhan yang lebih penting, maka dalam kondisi demikian yang wajib membayarnya adalah orang yang melakukan *qishash* itu, karena hak tersebut ada padanya, sehingga biayanya pun ditanggung olehnya, ini sama seperti orang yang menjual sesuatu dengan menggunakan takaran makanan yang dijual.

Apabila orang yang melakukannya mengatakan, "Aku akan melakukan *qishash* sendiri dan tidak akan membayar ongkos," maka dia tidak boleh dipaksa untuk melakukannya, karena *qishash* itu bertujuan untuk menghukum dengan hukuman yang sepadan. Disamping itu, orang yang wajib memberikan hak kepada orang lain itu tidak boleh menjadi orang yang melakukannya, ini sama seperti orang yang menjual dalam takaran makanan yang dijual.

Apabila *qishash* dilakukan oleh sekelompok orang dan mereka semua bisa melakukannya, akan tetapi mereka berselisih pendapat, maka harus diadakan undian, karena mereka tidak berkumpul (bersama-sama) dalam melakukan *qishash* sebab akan berdampak menyiksa pelaku. Disamping itu, tidak ada keistimewaan antara yang satu dengan lainnya, sehingga harus ada yang diprioritaskan dengan undian.

Pasal: Apabila *qishash* itu wajib dilakukan terhadap perempuan yang sedang hamil, maka dia tidak boleh di-*qishash* sampai dia melahirkan. Hal ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّي ٱلْقَتْلِ "*Dan barangsiapa dibunuh secara zhalim, maka sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh.*" (Qs. Al Israa` [17]: 33).

Apabila perempuan hamil dibunuh, maka ini merupakan tindakan yang melampaui batas, karena eksekutornya akan membunuh orang yang membunuh dan orang yang tidak membunuh (bayi dalam kandungan). Imran bin Al Hushain ﵁ meriwayatkan bahwa seorang perempuan Juhainah menemui Nabi ﷺ lalu mengatakan bahwa dia telah berzina dalam keadaan sedang hamil. Maka Nabi memanggil keluarga perempuan tersebut dan bersabda kepadanya, أَحْسِنْ إِلَيْهَا فَإِذَا وَضَعَتْ فَجِئْنِي بِهَا "*Perlakukanlah dia dengan baik. Apabila dia telah melahirkan, bawa dia kemari!.*" Setelah perempuan tersebut melahirkan, dia pun dibawa kepada Nabi ﷺ, lalu Nabi menyuruh agar dia dirajam, setelah itu beliau menyuruh para sahabat agar menshalatinya."

Apabila perempuan hamil melahirkan, maka dia tidak boleh langsung dihukum mati sampai dia menyusui anaknya terlebih dahulu, karena anaknya tidak bisa hidup tanpa ASI-nya. Apabila tidak ada perempuan lain yang mau menyusui anaknya maka dia tidak boleh dihukum mati sampai dia menyusui anaknya selama dua tahun penuh, karena Nabi ﷺ pernah bersabda kepada Al Amiriyyah, اِذْهَبِي حَتَّى تُرْضِعِيْهِ "*Pergilah dan susuilah anakmu!.*" Disamping itu apabila eksekusi mati ditunda untuk menjaga bayi dalam kandungannya, maka tentunya menjaga bayi tersebut setelah lahir lebih ditunda lagi.

Apabila ada perempuan yang mau menyusui anaknya secara rutin, maka dia (yang harus dirajam)

boleh dihukum *qishash,* karena bayi tersebut tidak membutuhkan ibunya lagi. Sedangkan jika ada perempuan yang mau menyusui tetapi tidak rutin atau ada binatang yang bisa diambil air susunya untuk diberikan kepada bayi tersebut, maka dianjurkan agar keluarga korban tidak meng-*qishash*-nya sampai dia (perempuan yang harus dirajam) menyusui anaknya; karena susunya berbeda juga memberi minum dengan susu binatang akan merusak tabiat si bayi.

Apabila keluarga korban tidak bisa bersabar, maka perempuan tersebut bisa di-*qishash,* karena si bayi itu bisa hidup dengan susu yang bermacam-macam dan susu binatang. Apabila perempuan tersebut mengaku hamil, maka menurut Asy-Syafi'i, dia harus ditahan sampai terbukti kondisi yang sebenarnya.

Ulama madzhab kami berselisih pendapat dalam masalah ini. Menurut Abu Sa'id Al Isthakhri, dia tidak boleh ditahan sampai ada empat perempuan yang bersaksi bahwa dia hamil, karena *qishash* itu wajib dilakukan sehingga tidak boleh ditunda karena ucapannya. Sedangkan menurut mayoritas ulama madzhab kami, dia ditahan karena ucapannya, sebab kehamilan dan darah lah yang membuktikannya atau tanda lainnya yang tidak bisa dibuktikan dengan saksi, sehingga ucapannya itu bisa diterima.

Penjelasan:

Hadits Syaddad bin Aus diriwayatkan oleh Muslim dalam pembahasan hewan sembelihan (kurban) dari Abu Bakar bin Abi Syaibah; Abu Daud dalam pembahasan hewan sembelihan dari Muslim bin Ibrahim; At-Tirmidzi dalam pembahasan *diyat* dari Ahmad bin Mani'; An-Nasa'i dalam pembahasan hewan sembelihan dari Ali bin Hujr; Al Husain bin Harb, Muhammad bin Abdullah bin Buzaigh, Muhammad bin Nafi' dan Ibrahim bin Ya'qub; Ibnu Majah dalam pembahasan hewan sembelihan dari Muhammad bin Al Mutsanna; Ahmad dalam *Musnad*-nya juz 2 hal 108, dan juga disebutkan dalam *Musnad* Abu Daud Ath-Thayalisi hadits no. 1119.

Sedangkan hadits Imran bin Al Hushain, itu diriwayatkan oleh Muslim dalam pembahasan *hudud* dari Abu Ghassan Malik bin Abdul Wahid Al Masma'i; Abu Daud dalam pembahasan *hudud* dari Muslim bin Ibrahim; At-Tirmidzi pembahasan *hudud* dari Al Hasan bin Ali; An-Nasa'i dalam pembahasan jenazah dari Ismail bin Mas'ud, dan Ibnu Majah dalam pembahasan *hudud* dari Al Abbas bin Utsman. Sedangkan hadits Al Amiriyyah, telah disebutkan dalam pembahasan menyusui.

Hukum: Orang yang wajib dihukum *qishash* tidak boleh di-*qishash* tanpa seizin penguasa dan tanpa kehadirannya, karena para ulama berselisih pendapat tentang wajibnya *qishash* dalam beberapa tempat. Apabila kami katakan, bahwa dia wajib di-*qishash* tanpa seizin penguasa, maka dikhawatirkan eksekutor akan melakukan *qishash* terhadap orang yang tidak berlaku di-*qishash*. Apabila eksekutor menentang dan tetap melakukan *qishash* tanpa seizin penguasa, maka dia telah menjalankan tugasnya.

Sedangkan menurut Asy-Syafi'i ﷺ, dia hanya dihukum *ta'zir* dan tidak mendapat sanksi apa-apa. Pendapat ini juga dinyatakan oleh Ahmad. Di antara ulama madzhab kami, ada juga yang berpendapat, bahwa dia tidak dihukum *ta'zir* karena dia telah menjalankan tugasnya. Akan tetapi pendapat yang paling *shahih* adalah pendapat pertama, karena dia melakukannya tanpa seizin penguasa.

Dianjurkan agar eskekusi *qishash* dihadiri dua saksi supaya orang yang hendak di-*qishash* tidak mengingkari eksekusi tersebut. Apabila *qishash* dilakukan tanpa dihadiri dua saksi, maka hukumnya diperbolehkan, karena itu adalah kewajiban yang harus dilaksanakan dimana tidak ada syarat harus dihadiri dua saksi seperti halnya dalam kasus utang. Kemudian penguasa harus meneliti alat yang digunakan untuk melakukan eksekusi. Apabila alatnya tumpul, maka dia harus melarangnya, berdasarkan sabda Nabi ﷺ,

فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوْا الْقَتْلَةَ.

"*Apabila kalian membunuh, bunuhlah dengan baik.*"

Apabila hukuman *qishash* tetap dilaksanakan (dengan menggunakan benda tumpul), maka dia telah keliru tetapi tidak dihukum *ta'zir*.

Apabila eksekutor hendak melakukan *qishash* dengan menggunakan alat beracun, maka menurut Syaikh Abu Hamid, dia harus dilarang, baik *qishash* pada anggota tubuh maupun pada jiwa, karena jika *qishash*-nya itu dilakukan pada anggota tubuh, maka akan menjalar ke anggota tubuh lainnya. Sedangkan jika *qishash*-nya pada jiwa, maka akan mememarkan tubuhnya dan

menyebabkan tubuhnya tersebut tidak boleh dimandikan. Apabila dia menentang dan tetap melakukan *qishash* dengan menggunakan alat beracun, maka dia harus dihukum *ta'zir*.

Al Qaffal berkata, "Apabila *qishash*-nya pada anggota tubuh, maka dia harus dilarang, sedangkan jika *qishash*-nya itu pada jiwa, maka tidak perlu dilarang. Apabila *qishash* pada anggota tubuh dilakukan dengan menggunakan alat tumpul dan menular pada jiwa (menyebabkan kematian), maka orang yang melakukan *qishash* itu wajib membayar separuh *diyat*, karena orang yang di-*qishash* itu tewas disebabkan hal yang mubah dan terlarang."

Cabang: Apabila orang yang wajib melakukan *qishash* meminta agar dia melakukan *qishash* sendiri, apabila *qishash*-nya pada jiwa dan dia bisa melakukannya dengan baik, maka penguasa boleh mengizinkan untuk melakukannya. Hal ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ

"*Dan barangsiapa dibunuh secara zhalim, maka sesungguhnya kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh.*" (Qs. Al Isra` [17]: 33).

Juga berdasarkan sabda Nabi ﷺ,

فَمَنْ قَتَلَ بَعْدَهُ قَتِيْلاً فَأَهْلُهُ بَيْنَ خَيْرَتَيْنِ: إِنْ أَحَبُّوْا قَتَلُوْا وَإِنْ أَحَبُّوْا أَخَذُوْا الدِّيَةَ.

"*Barangsiapa yang setelah ini membunuh seseorang maka keluarga korban boleh memilih antara dua hal. Apabila mereka mau, maka mereka bisa membunuh pelaku (melakukan qishash), dan apabila mau, mereka juga bisa mengambil diyat.*"

Apabila dia tidak bisa melakukannya dengan baik, maka dia bisa mewakilkannya kepada orang lain. Apabila tidak ada orang yang mau mewakilinya dengan sukarela tanpa bayaran, maka dia bisa menyewa seseorang untuk melakukannya dengan bayaran.

Abu Hanifah berkata, "Tidak sah menyewa seseorang untuk melakukan *qishash* pada jiwa, sedangkan untuk anggota tubuh hukumnya sah."

Sedangkan dalil kami adalah bahwa itu merupakan pekerjaan yang diketahui dengan jelas, sehingga sah boleh menyewa orang lain untuk melakukannya, ini sama seperti *qishsah* pada anggota tubuh (seperti tangan, kaki dsb).

Apabila *qishash*-nya pada anggota tubuh, maka menurut ulama madzhab kami dari kalangan ulama Baghdad, keluarga korban tidak bisa melakukannya sendiri dan harus menyerahkan kepada orang lain, karena *qishash* pada anggota tubuh harus ekstra hati-hati agar tidak melampaui hukuman yang semestinya dilakukan. Sedangkan menurut ulama Khurasan ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Hal tersebut tidak bisa dilakukan, berdasarkan alasan yang telah kami lakukan.

Pendapat Kedua: Hal tersebut bisa dilakukan, sebagaimana dimungkinkan melakukan *qishash* pada jiwa. Sedangkan pendapat yang paling *shahih* adalah pendapat yang pertama, karena yang dimaksud hukuman mati itu adalah menghilangkan nyawa orang tersebut, sehingga tidak ada artinya kehati-hatian, berbeda dengan anggota tubuh.

Cabang: Disunahkan bagi Imam (penguasa) agar mengangkat seseorang sebagai eksekutor (algojo) yang melaksanakan hukuman *hudud* dan melakukan *qishash* pada masyarakat dengan seizin mereka. Dan dia harus menggajinya dengan dana dari kas Negara yang khusus dialokasikan untuk pelayanan umum. Karena tugas eksekutor berkaitan dengan pelayanan umum yang harus diberikan oleh negara untuk mewujudkan keamanan dan menegakkan keadilan.

Ulama madzhab kami berpendapat, bahwa gaji eksekutor sama seperti ongkos takaran dan timbangan di pasar. Apabila tidak ada dana yang bisa digunakan untuk menggajinya, atau dana tersebut ada tetapi digunakan untuk sesuatu yang lebih penting seperti pembangunan rumah sakit atau mempersenjatai *mujahidin*, maka gaji atau honor bagi eksekutor dibayar oleh orang yang wajib melakukan *qishash* (keluarga korban). Demikianlah pendapat yang dinyatakan ulama madzhab kami dari kalangan ulama Baghdad.

Al Mas'udi berkata, "Asy-Syafi'i ﷺ menyatakan, bahwa biaya eksekusi *qishash* ditanggung oleh orang yang berhak melakukannya (keluarga korban). Beliau juga menyatakan honor tukang algojo diambil dari Baitul Maal."

Pendapat Asy-Syafi'i di atas juga dinyatakan oleh Abu Hanifah, karena *qishash* adalah eksekusi yang berkaitan dengan hak, sehingga honornya diambil dari orang yang berhak melakukannya (keluarga korban). Seperti halnya jika seseorang membeli makanan dan hendak memindahkannya. Akan tetapi yang paling *shahih* adalah pendapat pertama.

Ada juga sebagian ulama yang berpendapat, bahwa honor *qishash* itu ditanggung oleh orang yang berhak melakukan *qishash,* sementara honor algojo diambil dari Baitul Mal, karena dalam *qishash* itu pelaku disuruh mengakui perbuatannya agar bisa di-*qishash,* sementara dalam hukuman *hadd* dia disuruh menutupi dirinya.

Apabila pelaku mengatakan, "Aku akan memotong anggota tubuhku dan tidak akan membayar ongkosnya," maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang diriwayatkan oleh Ibnu Ash-Shabbagh.

Pendapat Pertama: Dia dibolehkan untuk melakukannya, karena tujuan *qishash* tersebut adalah untuk memotong anggota tubuhnya sehingga tidak perlu ada tuduhan macam-macam terhadapnya.

Pendapat Kedua: Dia tidak dibolehkan melakukannya. Pengarang tidak menyebut pendapat selain ini. Alasannya adalah, karena tujuan *qishash* untuk menuntut balas dan hal tersebut tidak bisa terjadi dengan perbuatan pelaku, akan tetapi dengan perbuatan korban atau wakilnya selain pelaku.

Cabang: Apabila *qishash* wajib diterapkan pada perempuan hamil, maka tidak boleh membunuhnya sampai dia melahirkan, berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ

"*Dan barangsiapa dibunuh secara zhalim, maka sesungguhnya kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh.*" (Qs. Al Israa` [17]: 33).

Apabila perempuan hamil dihukum mati dalam kondisi hamil, maka hal tersebut merupakan tindakan yang melampaui batas, karena yang dibunuh orang yang membunuh dan orang yang tidak membunuh (bayi dalam kandungannya). Hal ini berdasarkan hadits Imran bin Al Hushain bahwa seorang perempuan Juhainah menemui Nabi ﷺ lalu memberitahukan kepada beliau, bahwa dia telah berzina dan sedang hamil. Maka Nabi menyuruh keluarga perempuan tersebut agar memperlakukannya dengan baik sampai dia melahirkan. Setelah dia melahirkan, dia pun dibawa kepada Nabi ﷺ, lalu Nabi menyuruh agar dia dirajam, setelah itu beliau menyuruh para sahabat agar menshalatinya.

Diriwayatkan bahwa Umar ؓ pernah menyuruh menghukum mati wanita hamil, lalu Mu'adz bin Jabal berkata kepadanya, "Kalau pun kamu dapat melakukannya terhadapnya, maka kamu tidak dapat melakukannya terhadap bayi dalam kandungannya." Maka Umar pun membiarkan wanita tersebut

seraya berkata, "Kaum perempuan nyaris tidak bisa melahirkan orang sepertimu, wahai Mu'adz."

Apabila hal ini telah ditetapkan; apabila perempuan tersebut melahirkan, maka dia tidak dihukum mati sampai dia menyusui anaknya, karena anaknya itu tidak bisa hidup tanpa air susunya. Apabila dia telah menyusui anaknya, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila tidak ada perempuan yang bisa menyusuinya secara rutin dan hanya ada sekelompok perempuan yang bergantian dengannya dalam menyusui anaknya, atau ada binatang yang bisa diambil air susunya untuk diminumkan pada anaknya, maka dianjurkan agar dia tidak di-*qishash* sampai dia menyusuinya selama dua tahun penuh, karena sang anak akan mengalami bahaya jika menyusu dengan banyak susu. Disamping itu, susu binatang akan merubah tabiatnya. Namun jika dia tetap di-*qishash,* maka hukumnya diperbolehkan, karena tubuhnya memang harus dihukum mati.

Apabila tidak ditemukan perempuan yang bisa menyusui anaknya dan tidak ditemukan binatang yang bisa diambil air susunya untuk diberikan kepada si anak, maka keluarga korban tidak boleh melakukan *qishash* terhadapnya (perempuan yang wajib di-*qishash*) sampai benar-benar si anak tidak membutuhkan lagi air susunya. Karena Nabi ﷺ pernah berkata kepada Al Amiriyyah, إِذْهَبِي حَتَّى تُرْضِعِيْهِ "*Pergilah dan susuilah anakmu!.*"

Disamping itu, apabila wajib menunda *qishash* karena bayi tersebut masih ada dalam kandungan, maka tentunya lebih wajib lagi menunda *qishash* setelah bayi tersebut lahir.

Syaikh Abu Hamid berkata: Ulama madzhab kami mengatakan, "Apabila keluarga korban melanggar dan tetap

melakukan *qishash* terhadap perempuan tersebut dalam kondisi itu, lalu bayinya meninggal, maka dia (keluarga korban) telah melakukan pembunuhan secara sengaja dan dia wajib dihukum *qishash*. Karena dia seperti orang yang menahan orang lain dan tidak memberinya makan dan minum hingga orang yang ditahan tersebut tewas, maka dalam kondisi demikian, dia telah membunuhnya secara sengaja dan wajib dihukum *qishash*." Demikianlah yang diriwayatkan oleh ulama madzhab kami dari kalangan ulama Baghdad.

Al Mas'udi berkata, "Apabila ada perempuan yang bisa menyusui bayi tersebut; jika hukuman matinya berkaitan dengan hak Allah seperti *rajam* dalam kasus zina, maka perempuan tersebut (pelaku yang wajib di-*qishash*) tidak boleh dihukum mati sampai masa menyusuinya habis. Sedangkan apabila hukuman matinya itu berkaitan dengan hak manusia, maka dia boleh dihukum mati."

Cabang: Apabila seorang perempuan wajib dihukum mati lalu dia mengaku sedang hamil, maka menurut Asy-Syafi'i ﷺ dia harus ditahan sampai diketahui jelas kondisinya.

Ulama madzhab kami berselisih pendapat dalam masalah ini. Menurut Abu Sa'id Al Ishthakhri, dia tidak boleh ditahan sampai ada empat pakar kandungan (dukun beranak) yang bersaksi, bahwa dia hamil. Apabila mereka tidak bersaksi, bahwa dia hamil, maka dia harus dibunuh saat itu juga dan tidak boleh ditunda karena perkataannya. Akan tetapi menurut mayoritas ulama madzhab kami, dia tetap ditahan meskipun mereka tidak bersaksi, bahwa dia hamil, karena kehamilan itu ada tanda-tanda yang jelas, dimana bisa disaksikan para dukun beranak dan ada

tanda-tanda samarnya yang tidak diketahui kecuali oleh dirinya sendiri, sehingga wajib menahannya sampai diketahui jelas kondisinya.

Cabang: Apabila Imam (penguasa) atau hakim memaksa algojo agar mengeksekusi mati perempuan hamil lalu perempuan tersebut dihukum mati, maka dalam masalah ini ada dosa, jaminan dan *kafarat.*

Sedangkan tentang dosa, apabila hakim dan algojo mengetahui, bahwa perempuan tersebut sedang hamil, maka keduanya berdosa. Sedangkan jika keduanya tidak mengetahuinya maka keduanya tidak berdosa. Apabila salah satunya mengetahui dan yang satunya lagi tidak mengetahui, maka yang mengetahui itu berdosa, sementara yang tidak mengetahui itu tidak berdosa.

Sedangkan tentang jaminan dan *kafarah*, maka harus ditinjau terlebih dahulu; jika perempuan tersebut dieksekusi janinnya tidak keluar dari perutnya, maka harus ada jaminanya (gantinya). Sedangkan jika saat eksekusi janinnya itu keluar; jika sang bayi itu keluar dalam keadaan hidup, lalu mati, maka wajib membayar *diyat* secara penuh dan membayar *kafarah.* Sementara jika janin tersebut itu keluar dalam keadaan telah mati, maka dalam kasus ini wajib memerdekakan seorang budak laki-laki atau budak perempuan dan membayar *kafarah.*

Sedangkan yang wajib bertanggung jawab (membayar ganti rugi) dan membayar *kafarat*; apabila keduanya sama-sama mengetahui kehamilan perempuan tersebut, maka yang bertanggung jawab dan membayar *kafarah* adalah Imam dan hakim, bukan keluarga korban, karena yang memaksa eksekusi

tersebut adalah keduanya. Disamping itu, hakim adalah orang yang mengetahui hukum-hukumnya, sementara tuntutan kepada keluarga korban hanya berdasarkan *ijtihad*. Begitu pula jika hakim mengetahui kehamilan sang wanita, sementara keluarga korban tidak mengetahuinya, maka yang bertanggung jawab dan membayar *kafarah* adalah keluarga korban dan bukan hakim, apabila dia tidak mengetahuinya dan tidak memaksa hakim untuk mengeksekusi perempuan tersebut.

Sedangkan jika keduanya sama-sama tidak tahu akan kehamilannya tersebut, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Yang bertanggung jawab dan membayar *kafarah* adalah keluarga korban, karena jika hakim tidak mengetahui hal itu, maka gugurlah hukum *ijtihad* darinya, sementara keluarga korban adalah orang yang berhubungan langsung, sehingga dialah yang wajib bertanggung jawab. Demikianlah yang dinyatakan oleh Ibnu Ash-Shabbagh. Sedangkan menurut Syaikh Abu Hamid dalam *At-Ta'liq* dan pengarang *Al Furu'*, jika keduanya tidak mengetahui bahwa hal tersebut tidak dibolehkan, maka yang bertanggung jawab dan membayar *kafarah* adalah Imam (penguasa), menurut satu pendapat Asy-Syafi'i. Sedangkan jika keduanya itu mengetahui, bahwa hal tersebut tidaklah diperbolehkan, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i. Menurut Abu Ishaq, yang bertanggung jawab dan membayar *kafarah* adalah Imam, karena keduanya sama-sama tahu, sedangkan Imam memiliki hak untuk memaksa. Sementara menurut ulama madzhab kami yang lainnya, bahwa yang bertanggung jawab dan membayar *kafarah* adalah keluarga korban, karena dialah yang berhubungan langsung.

Apabila salah satu dari keduanya (Imam dan keluarga korban) mengetahui kondisi kehamilan itu, dan yang lain tidak mengetahui, maka yang bertanggung jawab adalah orang yang mengetahui, bukan orang yang tidak tahu. Al Muzani berkata, "Yang bertanggung jawab adalah *aqilah*-nya; baik hakim mengetahuinya atau tidak." Sementara jika keluarga korban tidak mengetahui kondisi itu, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i; baik hakim mengetahuinya atau tidak, dimana ini juga berdasarkan dua pendapat Asy-Syafi'i tentang memberi makan.

Jika kami katakan, bahwa yang bertanggung jawab adalah yang makan, maka yang bertanggung jawab dalam kasus ini adalah keluarga korban. Sedangkan jika kami katakan, bahwa yang bertanggung jawab adalah orang yang memberi makan, maka yang bertanggung jawab dalam kasus ini adalah hakim.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila *qishash*-nya pada anggota tubuh, maka disunahkan agar eksekusi itu tidak dilakukan kecuali setelah luka tersebut sembuh atau berdampak pada nyawa (menimbulkan kematian). Hal ini berdasarkan riwayat Amru bin Dinar dari Muhammad bin Thalhah bahwa dia berkata, طَعَنَ رَجُلٌ رَجُلاً بِقَرْنٍ فِي رِجْلِهِ، فَجَاءَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: أَقْدِنِي، فَقَالَ: دَعْهُ حَتَّى يَبْرَأَ، فَأَعَادَهَا عَلَيْهِ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلاثًا، وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: حَتَّى يَبْرَأَ، فَأَبَى فَأَقَادَهُ مِنْهُ، ثُمَّ عَرَجَ الْمُسْتَقِيْدُ، فَجَاءَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: بَرِئَ صَاحِبِي وَعَرَجَتْ رِجْلِي، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لاَحَقَّ

لَكَ. "Seorang laki-laki menusuk kaki seseorang dengan tanduk, lalu dia (orang yang terluka) menemui Nabi ﷺ dan berkata kepadanya, "Berikan tindakan balasan untukku." Maka Nabi ﷺ bersabda, "*Tunggu sampai luka itu sembuh.*" Kemudian laki-laki tersebut mengulangi lagi perkataannya sampai dua atau tiga kali, dan Nabi ﷺ tetap bersabda, "*Sampai luka itu sembuh.*" Akan tetapi laki-laki tersebut tidak mau, sehingga Nabi pun melakukan tindakan balasan untuknya (menghukum orang yang melukainya). Setelah itu ternyata kakinya menjadi pincang. Maka dia pun menemui Nabi ﷺ dan berkata, "Temanku telah sembuh tetapi kakiku menjadi pincang." Maka Nabi ﷺ bersabda, "*Tidak ada hak lagi bagimu.*"

Dalam hadits ini, Nabi ﷺ melarang seseorang meminta hukuman *qishash* sampai luka tersebut sembuh. Apabila *qishash* itu dilakukan sebelum luka tersebut sembuh, maka hukumnya dibolehkan berdasarkan hadits tadi. Lalu apakah dibolehkan mengambil *diyat* sebelum luka tersebut sembuh? Dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Hukumnya dibolehkan, sebagaimana dibolehkan melakukan *qishash* sebelum luka tersebut sembuh.

Pendapat Kedua: Hukumnya tidak dibolehkan, karena *diyat* itu belum berlaku sebelum luka tersebut sembuh, karena terkadang itu berdampak pada jiwa dan yang berlaku *diyat* jiwa. Terkadang pula ada orang lain

yang bersekutu dengannya dalam tindak pidana tersebut, sehingga nilainya berkurang. Berbeda dengan *qishash,* karena *qishash* itu tidak gugur meskipun terjadi penjalaran (infeksi pada bagian yang di-*qishash*), dimana adanya kerjasama juga tidak berpengaruh di dalamnya.

Apabila kami mengatakan boleh, maka berapakah *diyat* yang boleh diambil? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Boleh mengambil *diyat* dalam jumlah yang paling besar, karena diyat wajib diberikan secara *zhahir* sehingga boleh mengambilnya.

Pendapat Kedua: Boleh mengambil dalam jumlah yang paling minimal dari *diyat* tindak pidana atau *diyat* jiwa. Pendapat ini dinyatakan oleh Abu Ishaq. Alasannya karena apa yang melebihi *diyat* jiwa tidak meyakinkan ketetapannya, sebab terkadang dia juga bisa gugur. Berdasarkan hal ini, jika seseorang memotong kedua tangan orang lain dan kedua kakinya, maka secara *zhahir* ada dua *diyat* yang wajib diberikan. Terkadang pula *diyatnya* berdampak pada jiwa, sehingga *diyat*-nya harus diberikan. Apabila tindak pidana tersebut berdampak pada jiwa, maka hak korban telah diambil. Sementara jika lukanya itu sembuh, maka ada *diyat* lain yang harus diberikan.

Pasal: Apabila seseorang mencabut gigi anak kecil yang belum pernah tanggal atau mencabut gigi orang dewasa yang pernah tanggal, lalu para pakar mengatakan, bahwa ada harapan gigi tersebut tumbuh

lagi dalam jangka waktu tertentu, maka dia (pelaku) tidak dihukum *qishash* sebelum tidak ada harapan lagi tumbuhnya gigi tersebut; karena sebelum harapannya itu pupus, *qishash* tidak bisa dilakukan, sebagaimana merusak rambut tidak bisa dilakukan sebelum pupus harapan tumbuhnya rambut tersebut.

Apabila korban meninggal dunia sebelum harapan tumbuhnya gigi itu pupus, maka tidak wajib lagi melakukan *qishash,* karena kerusakannya itu belum terbukti, sehingga tidak boleh melakukan *qishash* jika masih ada keraguan.

Penjelasan:

Hadits Amru bin Dinar dari Muhammad bin Thalhah diriwayatkan oleh Asy-Syafi'i dan Al Baihaqi dalam *As-Sunan Al Kubra* secara *mursal.* Muhammad bin Thalhah adalah periwayat *tsiqah* yang haditsnya dijadikan hujjah. Sedangkan tentang pernyataan An-Nasa'i bahwa dia bukan orang yang kuat, maka ini tidak perlu diperhatikan. Begitu pula pernyataan Ibnu Ma'in, bahwa ada tiga orang yang haditsnya harus dihindari yaitu Muhammad bin Thalhah dan lainnya. Karena dia adalah periwayat yang *shaduq* (orang yang dipercaya) lagi terkenal dan haditsnya dijadikan hujjah dalam *Ash-Shahihain.*

Abu Zur'ah berkata, "Dia periwayat yang *shaduq.*" Hanya saja hadits ini diriwayatkan secara *muttashil* dan secara *mursal* dari beberapa jalur yang sebagiannya dengan redaksi pengarang dan sebagian lainnya dengan redaksi yang semakna (mirip).

Dalam riwayat Ahmad dan Ad-Daraquthni disebutkan: Dari Amru Ibnu Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya ﷺ:

أَنَّ رَجُلاً طَعَنَ رَجُلاً بِقَرْنٍ فِي رُكْبَتِهِ فَجَاءَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللهِ، أَقِدْنِي، قَالَ: حَتَّى تَبْرَأَ، ثُمَّ جَاءَ إِلَيْهِ، فَقَالَ: أَقِدْنِي فَأَقَادَهُ، ثُمَّ جَاءَ إِلَيْهِ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ عَرَجْتُ، قَالَ: قَدْ نَهَيْتُكَ فَعَصَيْتَنِي فَأَبْعَدَكَ اللهُ وَبَطَلَ عَرَجُكَ، ثُمَّ نَهَى رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُقْتَصَّ مِنْ جَرْحٍ حَتَّى يَبْرَأَ صَاحِبُهُ.

"Ada seseorang yang menikam orang lain dengan tanduk di lututnya. Maka datanglah orang (yang luka) itu kepada Nabi ﷺ dan berkata, 'Berikan tindakan balasan untukku'. Nabi bersabda: '*(Tunggu) hingga engkau sembuh*'. Kemudian dia datang lagi dan berkata, 'Berikan tindakan balasan untukku'. Maka Nabi ﷺ memberikan tindakan balasan untuknya. Kemudian Dia datang lagi dan berkata, 'Wahai Rasulullah, aku jadi pincang'. Nabi ﷺ bersabda, '*Aku telah melarangmu, namun engkau tidak menurut padaku, maka Allah memberikan kebinasaan padamu dan pincangmu tidak berguna lagi (untuk menuntutnya)*'. Kemudian Rasulullah ﷺ melarang *qishash* pada luka sampi korban sembuh."

Ad-Daraquthni meriwayatkan dari Jabir bahwa seorang laki-laki terluka lalu dia meminta kepada Nabi ﷺ untuk melakukan *qishash.* Akan tetapi Nabi ﷺ melarang *qishash* terhadap pelaku sampai korban yang terluka sembuh.

Abu Bakar bin Abi Syaibah meriwayatkan dari Ibnu Ulayyah dari Amru bin Dinar dari dari Jabir. Utsman bin Abi Syaibah juga meriwayatkannya dengan sanad ini. Ad-Daraquthni berkata, "Ibnu Abi Syaibah keliru dalam meriwayatkannya." Akan tetapi Ahmad bin Hambal dan lainnya berbeda dengan keduanya. Mereka meriwayatkannya dari Ibnu Ulayyah dari Ayyub dari Amr secara *mursal.* Begitu pula yang dikatakan para sahabat Amru bin Dinar tentangnya. Inilah riwayat yang *mahfuzh yaitu* yang *mursal.*

Al Baihaqi juga meriwayatkannya dari jalur Jabir secara *Mursal* dengan sanad lain. Dia berkata, "Abdullah Al Umawi menyendiri dalam meriwayatkannya dari Ibnu Juraij, sedangkan yang meriwayatkan darinya adalah Ya'qub bin Humaid."

Al Baihaqi juga meriwayatkannya dari jalur lain dari Jabir, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, تُقَاسُ الْجِرَاحَاتِ ثُمَّ يُتَأَنَّى بِهَا سَنَةً ثُمَّ يُقْضَى فِيْهَا بِقَدْرِ مَا انْتَهَتْ إِلَيْهِ "*Luka-luka diukur (kedalamannya) lalu diberi tenggang waktu selama satu tahun lalu diputuskan (hukumannya) sesuai kadar luka tersebut.*" Dalam sanadnya terdapat Ibnu Lahi'ah. Hadits ini juga diriwayatkan oleh beberapa periwayat *dha'if* dari Abu Az-Zubair.

Hadits ini dijadikan dalil oleh orang-orang yang berpendapat, bahwa wajib menunggu sampai luka tersebut sembuh, baru kemudian orang yang terluka bisa melakukan *qishash.* Pendapat ini dinyatakan oleh Abu Hanifah dan Malik. Akan tetapi menurut madzhab kami hukumnya hanya sunah saja.

Yang menjadi dalil kami adalah, hadits Muhammad bin Thalhah yang telah kami sebutkan sebagiannya tadi. Ini merupakan dalil, bahwa Nabi ﷺ memberi kewenangan *qishash* pada orang yang ditusuk dengan tanduk sebelum lukanya sembuh.

Orang-orang yang mengatakan bahwa hukumnya wajib mengambil dalil dengan hadits, اِصْبِرُوْا حَتَّى يُسْفِرَ الْجَرْحُ "*Bersabarlah sampai lukanya kering (sembuh),*" yaitu ketika seorang laki-laki menikam Hassan bin Tsabit lalu orang-orang Anshar bersama-sama menemui Nabi ﷺ untuk meminta *qishash.* Maka Nabi ﷺ, اِنْتَظِرُوْا حَتَّى يَبْرَأَ صَاحِبُكُمْ ثُمَّ أَقْتَصُّ لَكُمْ "*Tunggulah sampai lukanya sembuh, baru aku akan melakukan qishash untuk kalian.*" Ternyata Hassan sembuh dan dia memaafkan pelaku.

Al Allamah Asy-Syaukani berkata, "Kalaupun hadits ini *shahih*, maka hadits Amru bin Syu'aib merupakan *qarinah* untuk memalingkan dari makna yang sebenarnya kepada makna *majazi*, sebagaimana dia juga merupakan *qarinah* untuk memalingkan larangan yang disebutkan dalam hadits Jabir kepada hukum makruh."

Sedangkan tentang pendapat yang mengatakan, bahwa munculnya suatu hal yang merusak akibat terburu-buru, ini berhubungan dengan perintah Nabi ﷺ kepada orang Anshar, agar menunggu dan ini menunjukkan adanya kewajiban, mengingat bahwa menolak perkara yang dapat merusak itu hukumnya wajib, sebagaimana yang disebutkan dalam *Dhau' An-Nahar*, maka perlu dikomentari, bahwa yang menjadi hujjah adalah izin Nabi ﷺ sebelum luka tersebut sembuh, karena beliau tidak mengizinkan sesuatu kecuali perkara yang diperbolehkan. Sedangkan tentang munculnya perkara yang dapat merusak, maka hal ini tidak tercela,

meskipun ada pembolehan di dalamnya. Secara *zhahir*, hal tersebut tidak tercela baik keseluruhan maupun mayoritasnya sampai diketahui jelas saat melakukan *qishash* sebelum luka tersebut sembuh; karena kalimat "Kemudian" menunjukkan adanya pengurutan, sehingga larangan yang terjadi setelahnya itu menghapus izin yang terjadi sebelumnya.

Apabila hal ini telah ditetapkan, jika seseorang memotong anggota tubuh orang lain (seperti tangan, kaki dsb) lalu korban hendak melakukan *qishash,* maka disunahkan baginya agar tidak terburu-buru melakukannya sampai tindak pidananya jelas diketahui, apakah luka tersebut sembuh atau berdampak pada jiwa. Apabila dia memaafkan *qishash* dan meminta *diyat* sebelum lukanya diketahui jelas, lantas apakah *diyat*-nya harus diberikan? Dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: *Diyat*-nya tidak boleh diberikan kepadanya, sebagaimana dia tidak dibolehkan melakukan *qishash.*

Pendapat Kedua: *Diyat*-nya boleh diberikan kepadanya, karena itu tidak bersifat tetap sebelum luka tersebut sembuh; sebab terkadang luka tersebut berdampak pada jiwa, sehingga dia termasuk ke dalam *diyat* jiwa, atau ada orang lain yang bersekutu melakukan kejahatan tersebut, sehingga korban tewas karena perbuatan semua pihak.

Apabila kami katakan, bahwa *diyat*-nya diberikan sebelum luka tersebut sembuh, lantas berapakah *diyat* yang harus diberikan? Dalam hal ini, ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: *Diyat* yang diberikan adalah jumlah minimal dari dua *diyat* yaitu *diyat* tindak pidana dan *diyat* jiwa;

karena yang lebih dari *diyat* jiwa itu tidak bersifat tetap secara meyakinkan sebelum luka tersebut sembuh.

Pendapat Kedua: Yang diberikan adalah *diyat* tindak pidana sesuai jumlahnya, karena dia telah wajib diberikan secara *zhahir*. Apabila korban melakukan *qishash* sebelum luka tersebut sembuh, lalu luka akibat tindak pidana tersebut menjalar ke anggota tubuh yang lain dan kemudian sembuh, maka penjalaran itu ditanggung dengan *diyat*. Akan tetapi menurut Ahmad, penjalaran infeksi anggota tubuh tersebut tidak ditanggung dengan *diyat*, ini berdasarkan sabda Nabi ﷺ, اِذْهَبْ فَلاَ حَقَّ لَكَ "*Pergilah, karena tidak ada hak lagi bagimu*."

Yang menjadi dalil kami adalah, bahwa tindak pidana tersebut ditanggung, seperti halnya jika dia tidak melakukan *qishash*. Sementara tentang hadits yang menjelaskannya, maka itu ditafsirkan, bahwa yang dimaksud Nabi ﷺ bahwa, "Tidak ada hak bagimu dalam *qishash*."

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila seseorang membunuh orang lain dengan pedang, maka dia harus di-*qishash* dengan pedang. Hal ini berdasarkan firman Allah ﷻ, فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ "*Barangsiapa yang menyerang kamu, maka seranglah dia, seimbang dengan serangannya terhadapmu*." (Qs. Al Baqarah [2]: 194). Disamping itu, pedang adalah alat yang paling tepat untuk membunuh.

Apabila seseorang membunuh orang lain dengan pedang tetapi dia di-*qishash* dengan selain pedang,

maka hukumannya tidak seimbang, karena dia wajib dibunuh tetapi malah dibunuh dan disiksa. Apabila dia membakarnya atau menenggelamkannya atau juga melemparnya dengan batu atau dibuang dari tempat tinggi atau dipukul dengan kayu, atau ditahan dengan tidak diberi makan dan minum hingga menyebabkannya tewas, maka keluarga korban bisa melakukan *qishash* terhadapnya. Hal ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ "*Dan jika kamu memberikan balasan, maka balaslah dengan balasan yang sama dengan siksaan yang ditimpakan kepadamu.*" (Qs. An-Nahl [16]: 126).

Juga berdasarkan hadits riwayat Al Barra' ra bahwa Nabi ﷺ bersabda, مَنْ حَرَّقَ حَرَّقْنَاهُ وَمَنْ غَرَّقَ غَرَّقْنَاهُ "*Barangsiapa membakar orang lain, maka dia akan kami bakar dan barangsiapa yang menenggelamkan orang lain, maka kami akan menenggelamkannya.*"

Selain itu, *qishash* adalah hukuman yang setimpal dan sepadan, dimana itu bisa dilakukan karena sebab-sebab tersebut, sehingga diperbolehkan untuk melakukannya. *Qishash* juga bisa dilakukan dengan pedang, karena pelaku berhak dibunuh dan disiksa. Apabila hukumannya tidak menggunakan pedang, maka eksekutor telah meninggalkan sebagian haknya dan ini dibolehkan. Apabila seseorang membunuh orang lain dengan sihir, maka dia dibunuh dengan pedang, karena praktek sihir hukumnya haram sehingga hukumnya

gugur dan tinggal tersisa hukuman mati, sehingga dia harus dibunuh dengan pedang.

Apabila seseorang membunuh orang lain dengan melakukan tindakan homoseksual atau dengan mencekoki minuman keras pada korbannya, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Apabila dia membunuhnya dengan mencekoki minuman keras pada korban, maka dia harus dibunuh dengan dicekoki air. Sedangkan apabila dia membunuhnya dengan tindakan homoseksual, maka dia harus dibunuh dengan tindakan yang sama tetapi dengan menggunakan kayu (bukan zakar); karena hal tersebut tidak bisa dilakukan sehingga yang dilakukan adalah hukuman yang mirip dengan perbuatannya. Pendapat ini dinyatakan oleh Abu Ishaq.

Pendapat Kedua: Dia harus dibunuh dengan pedang, karena dia telah membunuh korban dengan perbuatan yang diharamkan pada dirinya, sehingga *qishash*-nya itu dengan menggunakan pedang, seperti halnya jika dia membunuhnya dengan sihir.

Apabila dia memukul orang lain dengan pedang dan menyebabkannya tewas, kemudian dia dihukum *qishash* dengan dipukul dengan pedang tetapi tidak tewas, maka hukuman tersebut harus diulang-ulang, karena dia memang wajib dibunuh, sementara tidak ada alat yang lebih tepat daripada pedang. Oleh karena itu, dia harus dibunuh dengan menggunakan pedang.

Apabila dia membunuhnya dengan alat yang mematikan, atau melemparnya dari tempat tinggi atau melarangnya makan dan minum selama beberapa waktu, lalu dia dihukum *qishash* dengan perbuatan yang sama tetapi dia tidak tewas, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Harus diulang-ulang *qishash*-nya sampai meninggal dunia, sebagaimana yang kami katakan berkaitan dengan hukuman mati dengan pedang.

Pendapat Kedua: Dia harus dibunuh dengan pedang, karena dia telah menghilangkan nyawa orang lain dan tinggal melenyapkan nyawanya, sehingga dia harus dibunuh dengan pedang.

Apabila pelaku melakukan tindakan kriminal terhadap korbannya, maka dia wajib dihukum *qishash,* misalnya dia memotong telapak tangan korban, atau melukai kepalanya hingga tulangnya kelihatan dan menyebabkannya tewas, maka keluarga korban bisa melakukan *qishash* sesuai perbuatannya (pelaku) dengan memotong telapak tangannya dan melukai kepalanya sampai tulangnya kelihatan. Hal ini berdasarkan firman Allah ﷻ, وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ *"Dan luka-luka (pun) ada qishash-nya."* (Qs. Al Maa'idah [5]: 45).

Apabila pelaku tewas setelah di-*qishash,* maka hukuman baginya telah diterapkan. Sedangkan apabila dia tidak mati maka dia bisa dibunuh dengan pedang, karena tidak mungkin memotong anggota tubuh

lainnya; karena apabila hal ini dilakukan, maka yang dipotong ada dua anggota tubuh padahal perbuatan pelaku hanya memotong satu anggota tubuh, atau sama saja melukai dua kepala, padahal tindakan pelaku hanya melukai satu kepala. Apabila pelaku melakukan tindakan kriminal terhadap korban tetapi tidak mewajibkan hukuman *qishash,* seperti menusuk perut dan memotong tangan dari lengan bawah dan menyebabkan korban tewas, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Dia harus dibunuh dengan pedang, karena tidak ada *qishash* untuk luka yang menusuk ke dalam perut dan memotong tangan dari lengan bawah, sehingga *qishash* ini tidak bisa dilakukan padanya, ini sama seperti halnya kasus homoseksual.

Pendapat Kedua: Dia dihukum *qishash* untuk luka yang menusuk ke dalam perut dan memotong tangan dari lengan bawah, karena itu adalah bagian yang pelakunya bisa dihukum mati meskipun bukan *qishash,* sehingga hal ini dibolehkan dalam *qishash*; ini sama seperti halnya memotong dari persendian dan menggorok leher. Apalagi pelaku telah di-*qishash* karena kasus melukai yang sampai menusuk perut, atau juga memotong tangan dari lengan bawah tetapi dia tidak meninggal, maka dia harus dibunuh dengan pedang, sebab tidak mungkin melukainya dengan menusuk perutnya pada bagian lain atau memotong tangannya dari bagian lain. Karena, apabila ini dilakukan, maka satu luka diperut di-*qishash* dengan

dua luka perut dan satu anggota tubuh yang dipotong di-*qishash* dengan dua anggota tubuh.

Penjelasan:

Hadits Al Barra' bin Azib disebutkan oleh Al Hafizh dalam *Talkhish Al Habir* dalam pembahasan luka-luka pada bab hukuman keras dalam pembunuhan, hadits no. 1631 dengan redaksi,

مَنْ حَرَّقَ حَرَّقْنَاهُ وَمَنْ غَرَّقَ غَرَّقْنَاهُ.

"*Barangsiapa yang membakar orang lain maka kami akan membakarnya; barangsiapa yang menenggelamkan orang lain maka kami akan menenggelamkannya.*"

Demikianlah redaksinya yaitu dengan menggunakan kata kerja lampau yang di tasydidkan dan hamzah tambahan padanya. Kemudian Al Hafizh berkata, "Hadits ini diriwayatkan oleh Al Baihaqi dalam *Al Ma'rifah* dari jalur Imran bin Naufal bin Zaid bin Al Barra' dari ayahnya dari kakeknya," lalu dia berkata, "Dalam sanadnya terdapat sebagian periwayat yang *majhul* (tidak diketahui identitasnya). Ziyad hanya mengucapkannya dalam khutbahnya."

Dalam *Ad-Dirayah Fi Takhriji Ahadits Al Hidayah* disebutkan, "Hadits '*Barangsiapa yang menenggelamkan orang lain maka kami akan menenggelamkannya*' diriwayatkan oleh Al Baihaqi dari riwayat Imran bin Yazid bin Al Barra' dari ayahnya dari kakeknya, dan di dalamnya juga disebutkan dengan redaksi, مَنْ حَرَّقَ حَرَّقْنَاهُ وَمَنْ عَرَّضَ عَرَضْنَا لَهُ '*Barangsiapa yang membakar orang lain maka kami akan membakarnya, dan barangsiapa yang*

menyindir-nyindir qadzaf (tidak sampai melakukan qadzaf), maka kami akan menegurnya'. Akan tetapi dalam sanadnya terdapat periwayat yang tidak dikenal."

Menurutku (Al Muthi'i): "Aku telah meneliti kitab-kitab *rijal* (yang berisi biografi periwayat hadits) tetapi tidak kutemukan nama Imran bin Naufal maupun Naufal bin Zaid maupun Zaid bin Al Barra'. Kemudian aku meneliti riwayat lain yang disebutkan dalam *Ad-Dirayah*, tetapi aku juga tidak menemukannya, kecuali komentar yang menyatakan bahwa Imran bin Yazid tidak dikenal atau dia merupakan mantan budak Quraisy. Sedangkan tentang Yazid bin Al Barra', dikatakan dalam *At-Taqrib* bahwa dia seorang periwayat *shaduq* (yang terpercaya) dan termasuk dalam tingkatan ketiga (dari tingkatan kalangan periwayat hadits)."

Hukum: Apabila seseorang membunuh orang lain dengan pedang, maka dia tidak dibunuh kecuali dengan pedang. Hal ini berdasarkan firman Allah ﷻ, فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ "*Barangsiapa yang menyerang kamu, maka seranglah dia, seimbang dengan serangannya terhadapmu.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 194). Disamping itu, pedang merupakan alat yang paling pas untuk membunuh.

Apabila seseorang membakar orang lain atau menenggelamkannya, atau melemparinya dengan batu, atau membuangnya dari tempat tinggi hingga orang tersebut tewas, atau memukulnya dengan kayu atau menahannya dan melarangnya makan dan minum hingga tewas, maka keluarga

korban boleh melakukan *qishash* dengan tindakan yang sama. Pendapat ini dinyatakan oleh Malik. Sedangkan menurut Abu Hanifah, tindak pidana di atas tidak dihukum *qishash* dengan dibakar dengan api, karena dia mewajibkan *qishash*. Akan tetapi tidak boleh melakukan *qishash* kecuali dengan pedang.

Yang menjadi dalil kami adalah, firman Allah ﷻ,

فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ

"*Barangsiapa yang menyerang kamu, maka seranglah dia, seimbang dengan serangannya terhadapmu.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 194).

Alasan lainnya adalah berdasarkan hadits yang menyebutkan bahwa seorang laki-laki Yahudi meremukkan kepala budak perempuan Anshar di antara dua batu hingga budak tersebut sekarat. Lalu dia ditanya, "Siapa yang melakukan ini padamu ? Apakah si fulan ?" Maka budak perempuan tersebut memberi isyarat tidak, sampai dia ditanya tentang laki-laki Yahudi dan dia memberi isyarat "Iya." Maka orang-orang pun menangkap laki-laki Yahudi tersebut dan dia mengakuinya. Maka Nabi ﷺ menyuruh agar kepalanya diremukkan di antara dua batu."

Selain itu, pedang itu adalah alat yang boleh digunakan untuk membunuh orang-orang musyrik, sehingga boleh menggunakannya dalam *qishash,* seperti pedang. Dan keluarga korban boleh membunuhnya dengan pedang, karena dia lebih pas dan lebih santun daripada penyiksaan.

Sedangkan apabila seseorang membunuh orang lain dengan sihir, maka dia harus dihukum mati dengan menggunakan pedang, karena sihir bukan senjata dalam Islam untuk membunuh

orang-orang musyrik dan juga bukan alat *qishash,* sehingga tidak boleh digunakan untuk melakukan *qishash.*

Sedangkan apabila seseorang membunuh orang lain dengan tindakan homoseksual (menyodomi dsb), apakah dia wajib dihukum *qishash?* Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang diriwayatkan oleh ulama madzhab kami dari kalangan ulama Khurasan.

Pendapat Pertama: Dia tidak wajib dihukum *qishash,* karena tujuannya adalah mencari kenikmatan, sehingga termasuk perbuatan sengaja tetapi tersalah.

Pendapat Kedua: Dia wajib dihukum *qishash,* karena dia membunuh dengan tindakan yang secara umum mematikan, sehingga wajib di-*qishash,* seperti halnya jika dia membunuhnya dengan pedang. Ini adalah pendapat ulama Baghdad. Berdasarkan hal ini, maka tentang cara melakukan *qishash* itu ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Dia dibunuh dengan pedang, karena homoseksual itu diharamkan, sehingga dia harus dibunuh dengan pedang, seperti halnya dalam kasus sihir.

Pendapat Kedua: Dilakukan tindakan yang sama terhadapnya tetapi dengan menggunakan kayu (bukan zakar) sampai dia tewas, karena hukuman ini paling mirip dengan perbuatannya.

Apabila seseorang membunuh orang lain dengan mencekoki korban dengan minuman keras, maka dia wajib dihukum *qishash.* Lalu bagaimana cara melakukannya? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Dia dibunuh dengan pedang, karena miras diharamkan seperti halnya sihir.

Pendapat Kedua: dia dibunuh dengan dicekoki air, karena hukuman ini paling mirip dengan perbuatannya.

Tentang hadits "Tidak ada *qishash* kecuali dengan pedang," maka menurut Ahmad hadits ini tidak bagus. Demikianlah yang dikutip oleh Ibnu Qudamah dalam *Al Mughni*.

Apabila hal ini telah ditetapkan; jika dia memukulnya dengan pedang dan orang yang di-*qishash* tidak mati, maka dia harus terus memukulnya dengan pedang sampai orang tersebut mati, karena pedang itu merupakan alat yang paling tepat untuk membunuh.

Apabila hukuman *qishash* diterapkan dengan perbuatan yang serupa, seperti memukul dengan benda berat atau melempar dari tempat tinggi atau melarang makan dan minum tetapi orang yang di-*qishash* tidak tewas, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Pendapat Pertama: Hukumannya harus diulang-ulang sampai orang tersebut tewas, sebagaimana yang kami katakan berkenaan dengan hukuman dengan pedang.

Pendapat Kedua: Hukumannya tidak diulang-ulang, tetapi orang tersebut harus dibunuh dengan pedang. Karena, orang tersebut telah melakukan tindak pidana dan tidak tersisa kecuali nyawanya, sehingga dia wajib dibunuh dengan pedang.

Apabila seseorang melakukan tindak pidana yang wajib dihukum *qishash,* misalnya meremukkan kepala orang lain atau memotong tangannya, atau kakinya dari persendian hingga korban

tewas, maka keluarga korban bisa melakukan *qishash* dengan meremukkan kepala pelaku dan memotong tangannya. Namun menurut Abu Hanifah, hukumannya hanya memotong anggota tubuh. Pendapat ini juga merupakan salah satu dari dua riwayat dari Ahmad. Alasannya adalah, karena perbuatan tersebut bisa membuat hukumannya lebih dari apa yang dilakukan pelaku, padahal *qishash* itu merupakan hukuman yang sepadan, sehingga jika dikhawatirkan terjadi kelebihan, maka hukumnya gugur. Seperti halnya jika seseorang memotong tangan orang lain dari bagian tengah lengan. Sedangkan menurut riwayat kedua dari Ahmad, wajib melakukan *qishash* pada anggota tubuh. Apabila orang yang dihukum itu tewas, maka *qishash* telah dilaksanakan, sedangkan jika dia itu tidak tewas, maka lehernya bisa dipenggal.

Menurutku (Al Muthi'i): "Inilah madzhab kami, karena apabila hukumannya ditambah, maka akan menyebabkan hilangnya nyawa karena menjalarnya luka, dan apabila itu terjadi, maka itu karena perbuatan orang yang melakukan *qishash*. Disamping itu, perbuatan tersebut mirip dengan kasus orang yang memotong tangan orang lain, lalu membunuhnya. Selain itu, bertambahnya perbuatan dalam bentuk tersebut masih bersifat multi-tafsir dalam aplikasinya. Seperti halnya jika seseorang membunuh orang lain dengan memukulnya dan orang yang melakukan *qishash* tidak bisa membunuh pelaku kecuali dengan dua pukulan."

Apabila seseorang melakukan tindak pidana terhadap orang lain dengan cara memecahkan kepala atau menusuk perutnya hingga masuk ke dalam perut, atau memotong tangannya dari bagian tengah lengan bawah, atau lengan atas hingga

menyebabkannya tewas, maka dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Pelaku tidak boleh dihukum *qishash* dengan tindak pidana yang sama, akan tetapi harus dibunuh dengan pedang. Hal ini berdasarkan riwayat Al Abbas bin Abdul Muththalib bahwa Nabi ﷺ bersabda, لَيْسَ فِي الْمُنَقِّلَةِ قِصَاصٌ "*Tidak ada qishash pada luka munaqqilah (luka yang mematahkan tulang tetapi tidak sampai menggesernya dari tempatnya).*" Disamping itu, dia juga merupakan tindak pidana (kejahatan) yang tidak wajib di-*qishash* jika tidak menjalar pada jiwa, sehingga tidak wajib menerapkan hukuman *qishash* meskipun menjalar pada jiwa, seperti kejahatan homoseksual.

Pendapat Kedua: Boleh melakukan *qishash,* ini berdasarkan firman Allah ﷻ, فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ "*Barangsiapa yang menyerang kamu, maka seranglah dia, seimbang dengan serangannya terhadapmu.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 194). Juga berdasarkan firmanNya, وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ "*Dan luka-luka (pun) ada qishash-nya.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 45).

Disamping itu, dia itu merupakan luka yang bisa membunuh orang musyrik dengannya, sehingga dibolehkan melakukan *qishash* padanya, seperti membunuh dengan pedang. Berdasarkan hal ini, apabila hukumannya adalah dengan perbuatan yang sama dan orang yang di-*qishash* tidak mati, maka dia harus dibunuh dengan pedang, karena pelaku telah dihukum dengan perbuatan yang sama dan tidak tersisa kecuali nyawanya saja, sehingga dia harus dibunuh dengan pedang.

Cabang: Apabila seseorang melukai kepala orang lain dengan pedang hingga tampak tulangnya, atau melemparinya dengan batu, maka dia (pelaku) tidak dihukum dengan dilukai kepalanya atau dilempari dengan batu, tetapi harus dilukai kepalanya dengan besi setelah diasah oleh pelaku, karena hukuman yang sama akan menyebabkan eksekutornya menghukum lebih banyak dari perbuatan pelaku.

Masalah: Apabila seseorang berbuat kriminal terhadap orang lain yang menyebabkan sinar matanya hilang, maka harus ditinjau terlebih dahulu; apabila perbuatan tersebut tidak mewajibkan *qishash,* maka itu seperti luka *hasyimah* dan *munaqqilah*, maka pelaku tidak boleh di-*qishash* dengan melukainya dengan luka *hasyimah* dan *munaqqilah*, karena luka ini tidak mewajibkan adanya hukuman *qishash.* Akan tetapi hukumannya adalah dengan menghilangkan cahaya mata pelaku dengan *kafur* yang ditaburkan di mata, atau dengan mendekatkan besi panas ke matanya, karena hukuman ini merupakan yang paling mudah diterapkan. Dimana biji matanya tidak boleh dicungkil, karena pelaku tidak mencungkil biji matanya. Sedangkan jika tindak kriminalnya itu mewajibkan *qishash* seperti *mudhihah*, maka hukuman *qishash*-nya itu dengan *mudhihah* (luka yang menampakkan tulang). Apabila cahaya mata pelaku hilang, maka *qishash* telah dilaksanakan. Sedangkan jika cahaya matanya tidak hilang, maka harus dihilangkan lagi dengan *kafur*, atau mendekatkan besi panas ke matanya seperti yang telah diuraikan tadi.

Apabila seseorang menampar orang lain dan menyebabkan cahaya matanya hilang, apakah dia (pelaku) harus ditampar?

Ulama madzhab kami berselisih pendapat dalam masalah ini. Menurut Syaikh Al Imam Abu Ishaq Al Marwazi, korban tidak perlu menamparnya, tetapi harus menghilangkan cahaya matanya, sebagaimana yang telah kami uraikan tadi. Hal ini berdasarkan riwayat Yahya bin Ja'dah, bahwa seorang laki-laki Badui membawa barang dagangannya ke Madinah, lalu barang tersebut ditawar oleh mantan budak Utsman, lalu mantan budak tersebut merebutnya dari tangan si Badui dan menamparnya hingga bola matanya keluar. Maka Utsman berkata kepadanya, "Apakah kamu mau jika aku melipat gandakan *diyat*-mu dan engkau memaafkannya?" Namun, rupanya si Badui tersebut tidak mau menerimanya. Maka kasus tersebut dilaporkan kepada Ali. Maka Ali pun memutuskan sesuai yang diriwayatkan oleh Asy-Syirazi.

Selain itu, dalam kasus tamparan tidak bisa diterapkan hukuman yang sama padanya. Oleh karena itu, apabila seseorang hanya sendirian menghilangkan cahaya mata orang lain, maka dia tidak dihukum *qishash.*

Sedangkan menurut Syaikh Abu Hamid Al Isfirayini, pelaku harus ditampar sebagaimana dia menampar korban. Inilah pendapat yang dinyatakan oleh Asy-Syafi'i dalam *Al Umm.*

Apabila cahaya mata pelaku itu hilang, maka *qishash* telah dilaksanakan; sedangkan apabila cahaya matanya tidak hilang, maka cahaya matanya tetap harus dihilangkan (dengan cara yang telah disebutkan tadi), ini berdasarkan firman Allah ﷻ, فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ "*Barangsiapa yang menyerang kamu, maka seranglah dia, seimbang dengan serangannya terhadapmu.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 194).

Asy-Syafi'i berkata, "Apabila pelaku menampar korban hingga menyebabkan sinar matanya hilang dan memutih serta membengkak, maka dia harus ditampar yang sepertinya. Apabila sinar mata pelaku hilang, lalu memutih dan bengkak, maka korban telah melakukan *qishash* terhadapnya. Sedangkan jika matanya tidak memutih dan tidak bengkak; jika cahaya matanya itu masih bisa dihilangkan, hingga memutih dan bengkak, maka hal tersebut bisa dilakukan. Sedangkan jika tidak bisa, maka tidak apa-apa, karena tindak pidananya adalah menghilangkan cahaya mata.

Terkait dengan memutih dan bengkak, maka yang dimaksud itu adalah cacat, sedangkan cacat tidak mewajibkan hukuman yang menyebabkan cacat, ini seperti halnya jika seseorang melukai kepala orang lain, hingga menyebabkan tulang kepalanya kelihatan, lalu dia dihukum dengan hukuman yang sama, kemudian korban sembuh dan hanya tersisa cacatnya, sementara dia sendiri juga sembuh dan tidak memiliki cacat pada kepalanya, maka dia tidak wajib membayar apa-apa. Demikianlah pula dalam kasus ini."

Apabila seseorang mencungkil mata orang lain dengan jarinya; jika korban mencungkil matanya (pelaku) dengan besi, maka hukumnya diperbolehkan. Karena, mencungkil dengan besi lebih mengenai sasaran. Sedangkan, jika korban itu hendak mencungkil matanya dengan jari, maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia boleh melakukannya, ini berdasarkan firman Allah ﷻ, فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ "*Barangsiapa yang menyerang kamu, maka seranglah*

dia, seimbang dengan serangannya terhadapmu." (Qs. Al Baqarah [2]: 194).

Pendapat Kedua: Dia tidak boleh melakukannya, karena tidak bisa dilakukan hukuman yang sepadan padanya.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila seseorang melukai bagian tempurung kepala orang lain hingga menganga dengan sebilah pedang, maka dia berhak dituntut hukuman *qishash* dengan jenis senjata tajam yang telah disebutkan seperti pisau cukur dan sejenisnya. Dia tidak boleh dihukum *qishash* dengan pedang, karena hal itu tidak aman dari tindakan yang mengakibatkan keretakan pada tulang.

Pasal: Apabila seseorang melakukan tindakan yang merugikan orang lain, dimana dengan tindakan itu mengakibatkan penglihatan kedua mata korban itu hilang, maka masalah tersebut perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila tindakan tersebut merupakan tindakan dimana *qishash* tidak wajib diberlakukan, maka kasusnya sama seperti luka retak pada tulang (*hasyimah*), sehingga diberlakukan hukuman yang dapat menghilangkan penglihatan mata, seperti misalnya kapur yang ditaburkan pada mata atau besi yang panas yang didekatkan pada mata tersebut. Karena, dalam kasus penghilangan penglihatan ini, *qishash* sulit direalisasi-kan dengan cara merusak mata. Tidak boleh men-cungkil bola mata, karena tindakan tersebut adalah *qishash* di luar objek kriminal, sehingga pihak korban harus beralih kepada bentuk hukuman yang lebih

ringan, sebagaimana telah kami sampaikan dalam kasus pembunuhan sebab sodomi (hubungan intim pada anus).

Jika perbuatan kriminal tersebut merupakan perkara dimana *qishash* sangat mungkin dilakukan, seperti luka yang menganga (memperlihatkan tulang), maka dia boleh dituntut untuk dihukum *qishash*. Jadi, apabila penglihatan mata itu telah hilang, maka hak korban benar-benar terpenuhi. Namun jika penglihatannya belum hilang, maka diberlakukan sebuah cara yang dapat menghilangkan penglihatannya sesuai dengan keterangan yang telah kami sebutkan dalam luka retak pada tulang.

Apabila pelaku tersebut menempeleng orang lain (memukul kepala dengan keras), lalu penglihatan tersebut hilang, maka tidak boleh dituntut *qishash* dengan menempeleng, tetapi diberlakukan hukuman yang dapat menghilangkan penglihatan tersebut, seperti keterangan yang telah kami sebutkan dalam luka retak pada tulang.

Dalil kami atas hukum tersebut adalah, hadits yang telah diriwayatkan oleh Yahya bin Ja'dah, "Bahwa ada seorang Badui Arab datang membawa unta yang membawa muatan air ke Madinah, lalu kawan dekat Utsman bin Affan ﷺ melakukan tawar-menawar dengan orang badui arab tersebut mengenai unta tersebut, lalu terjadilah perselisihan di antara keduanya, yang kemudian kawan Utsman bin Affan itu menempelengnya, hingga bola matanya keluar.

Utsman bin Affan lantas bertanya pada orang badui tersebut: 'Apakah kamu mau aku memberimu *diyat* dua kali lipat kepadamu dan kamu mema'afkannya?'. Lalu orang badui tersebut menolak tawaran Utsman bin Affan tersebut. Lalu Utsman bin Affan membawa kedua orang tersebut kepada Ali ﷺ.

Lantas Ali mengambil sebuah cermin, lalu memanaskannya, kemudian dia meletakkan kapas pada matanya yang lain, lalu dia mengambil cermin tersebut dengan dua buah jepitan, lalu mendekatkannya pada mata kawan Utsman bin Affan tersebut, sehingga bola matanya keluar."

Karena, dalam *qishash* dengan cara menempeleng tidak mungkin syarat kesepadanan itu dapat terpenuhi. Oleh karena itu, jika itu hanya murni menghilangkan penglihatan mata tersebut, maka tidak wajib dijatuhi hukuman *qishash*, sehingga akibat dari tindakannya itu tidak boleh dituntut *qishash* dengan menuntut penghilangan mata tersebut, ini sama seperti luka retak pada tulang.

Apabila seseorang mencongkel mata orang lain dengan jari-jari tangan, lalu korban tersebut ingin menuntut balas dengan jari-jari tangan pula, maka ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Boleh, karena *qishash* tersebut dilakukan sesuai dengan *qishash* yang dilakukan, yaitu dengan menggunakan senjata tajam, di samping hal itu juga mempertimbangkan kesamaan hak.

Pendapat Kedua: Tidak boleh, karena menggunakan senjata tajam itu lebih mempercepat kesembuhan, sehingga tidak boleh menggunakan alat lain selain senjata tajam tersebut.

Penjelasan:

Jika seseorang (korban) mempunyai hak *qishash* dengan menggunakan sebilah pedang, maka hakim boleh memberikan kewenangan pada wali korban tersebut untuk memenggal pada bagian leher pelaku kriminal tersebut. Maka, jika seseorang telah memenggal leher orang lain dengan pedang, lalu orang lain itu telah memenggal lehernya hingga putus, maka haknya benar-benar terpenuhi.

Apabila seseorang memenggalnya pada bagian lain selain leher; jika dia meninggal dunia, maka haknya benar-benar telah terpenuhi. Sedangkan jika dia tidak meninggal dunia, maka dia harus dimintai penjelasan mengenai motif pemenggalan selain leher tersebut; jika dia menjawab: "Dia sengaja memenggal bagian itu", maka hakim boleh menjatuhkan hukuman *ta'zir* kepadanya. Hal ini sesuai firman Allah ﷻ,

فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴿٣٣﴾

"*Tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya dia adalah orang yang mendapat pertolongan.*" (Qs. Al Israa` [17]: 33).

Maknanya adalah, janganlah dia mengeksekusi mati pelaku pembunuhan itu dengan cara memutilasi tubuhnya. Menurut tafsir

lain, maknanya adalah: Janganlah dia mengkesekusi mati orang lain selain pembunuhnya. Dianjurkan agar dia mewakilkan kepada orang yang hendak mengeksekusi hak *qishash*-nya, dan dia tidak dikenai resiko menanggung pengganti apapun. Karena secara garis besar, dia mempunyai kewenangan mengeksekusinya.

Apabila wali korban tersebut menjawab: "Aku telah membuat kesalahan dalam memenggal", maka jika dia memenggal pada bagian yang kemungkinan terjadinya kesalahan dalam memenggal bagian yang sama seperti bagian tersebut, misalnya pedangnya mengenai pundak dan bagian dari leher yang beriringan dengan kepala, maka pernyataan yang diterima adalah pernyataannya disertai sumpah. Karena, pengakuannya itu merupakan hal yang mungkin terjadi, dan dia tidak patut menerima hukuman *ta'zir*.

Apabila pedangnya mengenai bagian tubuh yang tidak mungkin terjadi kesalahan dalam melukai bagian tubuh seperti itu, misalnya dia menghantam bagian tengah tempurung kepala, punggung atau kakinya, maka pernyataannya itu tidak dapat diterima, karena hal itu bertentangan dengan fakta yang sebenarnya terjadi.

Apabila wali korban berkata: "Aku tidak dapat melaksanakan eksekusi *qishash* tersebut secara baik", maka kami menganjurkan agar menyerahkan kewenangan itu kepada orang lain (diwakilkan kepada orang lain).

Apabila dia berkata: "Aku dapat mengeksekusinya secara baik," dan dia meminta agar diberi kewenangan mengeksekusinya langsung oleh sendiri, Asy-Syafi'i ﷺ dalam sebuah pembahasan berkata: Dia tidak boleh diberikan kewenangan untuk

melaksanakan *qishash* tersebut, dia disuruh agar menyerahkan kewenangan *qishash* itu kepada orang lain.

Asy-Syafi'i dalam pembahasan lain berkata: Dia dapat menjadi pengganti untuk menuntut *qishash* tersebut. Ulama fikih Asy-Syafi'i berbeda pendapat mengenai interpretasi komentar Asy-Syafi'i tersebut.

Sebagian ulama madzhab kami ada yang berkata, bahwa dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak dapat melaksanakan *qishash* secara langsung oleh dirinya sendiri. Karena perbuatan serupa itu tidak dapat dihindari oleh dirinya.

Pendapat Kedua: Dia dapat melaksanakan *qishash* secara langsung oleh dirinya sendiri, karena faktanya dia tidak akan mengulang kembali perbuatan yang sama.

Sebagian ulama madzhab kami lainnya juga ada yang mengatakan, bahwa dalam masalah tersebut tidak terdapat ada dua pendapat Asy-Syafi'i, tetapi masalah tersebut tentang dua kondisi kasus yang berbeda.

Jikalau Asy-Syafi'i berkata: "Dianjurkan agar wali korban menyerahkan kewenangan haknya melaksanakan eksekusi mati," maka dia ini ingin menjelaskan kondisi dimana wali korban itu merupakan orang yang tidak cakap dalam melakukan eksekusi dan sebelum itu dia tidak mempunyai kecapakan untuk melakukan eksekusi tersebut. Asy-Syafi'i juga berkata lainnya, "Dia dapat melakukan eksekusi sendiri," maka dia ingin menjelaskan kondisi di mana orang tersebut cakap melakukan eksekusi mati.

Cabang: Apabila dia mempunyai hak *qishash* berkaitan dengan kejahatan pemotongan satu ujung jari, lalu dia melakukan *qishash* pada dua ujung jari; maka jika dia merupakan orang yang sengaja melakukan tindakan tersebut, maka dia wajib dijatuhi hukuman *qishash*. Sementara jika dia tidak sengaja melakukannya, maka dia dijatuhi *hukumah*, bukan *qishash*. Jika dia melakukan *qishash* melebihi haknya disebabkan ketidak tenangan pelaku kejahatan pemotongan ujung jari tersebut, maka pihak yang melakukan *qishash* itu tidak dikenai tuntutan apapun, karena kelebihan hak *qishash* itu terjadi akibat perbuatan si pelaku sendiri, sehingga dia telah menghilangkan ujung jarinya secara sia-sia.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila seseorang mempunyai hak *qishash* dengan sebilah pedang, lalu dia menghantamkan pedang tersebut, kemudian pedang itu mengenai bagian lain selain yang berhak di-*qishash*, dan dia menyatakan bahwa dia tidak sengaja melakukannya; jika dalam perbuatan seperti itu dapat terjadi unsur ketidaksengajaan, maka pernyataan yang diterima adalah pernyataan yang disertai sumpah. Karena pernyataannya itu memuat kemungkinan hal tersebut dapat terjadi.

Apabila dalam perbuatannya seperti itu dapat terjadi unsur ketidaksengajaan, maka pernyataannya tidak dapat diterima, dan sumpahnya mengenai perbuatan tersebut tidak dapat didengar. Karena pernyataannya itu tidak memuat kemungkinan lain.

Apabila wali korban hendak mengulang dan melakukan *qishash*, Asy-Syafi'i dalam sebuah pembahasan berkata, "Dia dapat tidak diperkenankan melakukan *qishash* sendiri." Dan dalam pembahasan lain, dia berkata, "Dia dapat diperkenankan melakukan *qishash* sendiri."

Sebagian ulama fikih Asy-Syafi'i ada yang mengatakan, bahwa dalam perkara ini berlaku dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia dapat tidak diperkenankan melakukan *qishash* sendiri, karena pengulangan perbuatan serupa untuk yang kedua kalinya itu tidak dapat dihindari.

Pendapat Kedua: Dia dapat diperkenankan melakukan *qishash* sendiri, karena kewenangan hak *qishash* itu ada pada dirinya, dimana secara faktual, dia tidak akan mengulang kembali perbuatan yang sama.

Sebagian ulama fikih Asy-Syafi'i lainnya ada yang mengatakan, bahwa jika dia cakap melakukan *qishash* tersebut, maka dia dapat diperkenankan kembali melakukan *qishash* sendiri, karena secara faktual dia tidak akan mengulang kembali perbuatan yang sama.

Apabila dia tidak cakap melakukan *qishash* tersebut, maka dia tidak diperkenankan melakukan *qishash* sendiri, karena pengulangan kembali perbuatan yang sama itu tidak dapat dihindari. Dia mengarahkan kedua pendapat Asy-Syafi'i itu pada dua kondisi kasus yang berbeda.

Apabila dia mempunyai hak *qishash* berkenaan dengan luka pada tempurung kepala yang terlihat jika diperiksa, lalu dia mengeksekusi melebihi dari haknya, atau dia mempunyai hak *qishash* berkenaan dengan kejahatan pemotongan sebuah ujung jari; lalu dia memotong dua buah ujung jari, jika dia orang yang sengaja melakukan perbuatan tersebut, maka dia wajib dijatuhi *qishash* untuk kelebihan tersebut. Sementara jika perbuatan itu tidak ada unsur kesengajaan, maka dia wajib dikenai denda selain *diyat*. Sebagaimana jika dia melakukan perbuatan tersebut di luar *qishash*.

Apabila dia mengeksekusi melebihi haknya akibat ketidaktenangan si pelaku tersebut, maka dia tidak dikenai kewajiban apapun, sebab perbuatan itu terjadi akibat perbuatannya sendiri, sehingga dia telah menghilangkannya secara sia-sia.

Pasal: Apabila dia melakukan *qishash* pada organ tubuh dengan senjata tajam yang beracun, lalu si pelaku kejahatan tersebut meninggal dunia, maka dia tidak wajib dijatuhi *qishash*. Sebab, dia meninggal akibat faktor yang memungkinkan orang itu dapat tewas dan tidak, namun dia wajib membayar seperdua dari *diyat*, karena orang itu tewas lantaran sesuatu resiko yang harus ditanggung dan juga selain resiko yang harus ditanggungnya, sehingga seperdua *diyat* itu gugur, dan wajib membayar seperdua *diyat* lainnya.

Penjelasan:

Apabila dia mempunyai hak *qishash* pada lengan kanan, lalu pihak yang hendak melaksanakan *qishash* berkata pada si pelaku kejahatan pemotongan lengan kanan tersebut: "Ulurkan lengan kananmu, karena aku hendak memenggalnya," tiba-tiba si pelaku tersebut mengulurkan lengan kirinya, lalu pihak yang melakukan *qishash* tersebut memenggalnya, maka masalah pemenggalan lengan kiri itu perlu ditinjau terlebih dahulu terkait tindakan si pelaku; apabila dia berkata: Aku mengulurkan lengan kiri secara sengaja, dan aku mengetahui bahwa pemenggalan lengan kiri itu tidak cukup untuk menggantikan lengan kanan," maka pihak yang melakukan *qishash* tersebut tidak dikenai *qishash* dan tidak pula *diyat*; baik dia mengetahui bahwa lengan yang dipenggal itu adalah lengan kiri atau dia tidak mengetahuinya.

Karena, dia memenggalnya akibat dari tindakan pemiliknya yang menyerahkan lengan kiri, sehingga kasus pemenggalan lengan kiri itu sama seperti kasus jika si pelaku kriminal itu berkata: "Penggallah lenganku," lalu pihak yang melakukan *qishash* memenggalnya. Hanya saja jika pihak yang melakukan *qishash* tersebut merupakan orang yang mengetahui, bahwa lengan yang dipenggal itu adalah lengan kiri, maka dia patut dikenai hukuman *ta'zir*, karena dia telah melakukan perbuatan yang diharamkan.

Sementara jika dia tidak mengetahui, maka dia tidak patut dikenai hukuman *ta'zir*, baik si pelaku tersebut mengizinkan pemenggalan lengan kiri tersebut atau pihak yang melakukan *qishash* tersebut berkata padanya: "Ulurkan lengan kananmu, karena aku hendak memenggalnya," lalu dia mengeluarkan lengan

kirinya sembari diam (tidak berkata apapun), dan mengulurkannya, kemudian pihak yang melakukan *qishash* memenggalnya.

Karena dia menyerahkan lengan kirinya dengan cara mengulurkannya kepada pihak yang hendak melakukan *qishash* tersebut, bukan sebagai pengganti pemenggalan lengan kanan. Namun perbuatan mengulurkan lengan kiri itu dapat menggantikan posisi bicara, sebagaimana jika seseorang memberikan sekantong uang kepada orang lain, dan dia berkata: "Buanglah kantong uang itu ke laut," lalu dia menerima kantong tersebut.

Inilah resiko yang harus ditanggung si pelaku. Demikian juga jika seseorang berkata: "Serahkan kantong uangmu kepadaku, karena aku hendak membuangnya ke laut," lalu dia menyerahkan kepadanya seraya terdiam, kemudian dia membuangnya, maka pembuangan itu resiko yang harus ditanggungnya. Hal ini sebagaimana jika dia menyuguhkan makanan kepada orang lain seraya berkata: "Makanlah," kasus tersebut sama seperti jika dia mengundangnya untuk menyantap makanan, lalu dia menyuguhkannya kepada orang itu, dan kemudian orang itu memakannya.

Apabila orang yang dipotong lengan kirinya itu tewas akibat pemotongan lengan kirinya tersebut, maka pihak yang melakukan *qishash* tersebut tidak dikenai *qishash*.

Ibnu Ash-Shabbagh berkata: Pihak yang melakukan *qishash* tersebut tidak dikenai kewajiban membayar *diyat* pembunuhan. Lantas apakah wajib membayar *kafarah* atas orang yang dipotong lengan kirinya tersebut?

Al Mas'udi berkata: Ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i, sesuai dengan dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i dalam

kasus orang yang membunuh dirinya sendiri. Sementara ulama fikih Asy-Syafi'i dari kalangan ulama Baghdad sepakat bahwa orang yang bunuh diri wajib membayar *kafarah*, berdasarkan jawaban ini, maka dalam kasus kematian akibat pemotongan lengan kiri ini, dia dikenai kewajiban membayar *kafarah*.

Apabila pihak yang dijatuhi *qishash* berkata: "Yang tertangkap pendengaranku dia berkata: 'Ulurkan lengan kirimu', lalu aku mengulurkannya" atau (dia berkata) "Aku mendengar bahwa dia berkata: 'Ulurkan lengan kananmu', tetapi aku bingung (hilang kesadaran) karena terkejut, lalu aku mengulurkan lengan kiri, dan aku menduganya lengan kanan, aku mengulurkan lengan kiri karena kesengajaan, tetapi aku menduga bahwa pemotongan lengan kiri itu sudah cukup menggantikan pemotongan lengan kanan, maka masalah pihak yang menjatuhkan *qishash* perlu ditinjau terlebih *dahulu;* apabila pihak yang menjatuhkan *qishash* tersebut tidak mengetahui bahwa lengan yang dipotong itu adalah lengan kiri, maka dia tidak dijatuhi hukuman *qishash*, karena ini merupakan kondisi yang bisa saja terjadi, lantas apakah dia dikenai kewajiban membayar *diyat?* Dalam perkara ini, ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak dikenai kewajiban membayar *diyat*, karena dia memotongnya akibat penyerahan pemiliknya, sehingga kasus tersebut sama seperti jika pihak yang dijatuhi *qishash* berkata: "Potonglah lenganku," lalu pihak yang menjatuhkan *qishash* memotongnya.

Pendapat Kedua: Dia dikenai kewajiban membayar *diyat*. Ini merupakan pendapat yang lebih *shahih* di kalangan ulama madzhab Asy-Syafi'i. Karena pihak yang dijatuhi *qishash* (sang pelaku) menyerahkan secara sengaja agar lengan kirinya sebagai

pengganti lengan kanan tersebut, jadi jika dia tidak memotong sebagai penggantinya, maka dia berhak mendapatkan perimbangannya, sebagaimana jika dia menjual barang dengan transaksi yang batal, dimana dia tetap menyerahkan barang itu kepada pembeli tersebut, dan barang tersebut rusak.

Apabila pihak yang menjatuhkan *qishash* tersebut merupakan orang yang mengetahui bahwa lengan yang dipotong itu adalah lengan kiri, maka apakah dia patut dijatuhi *qishash* pemotongan lengan kirinya? Ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Abu Hafsh bin Al Wakil berkata: Dia patut dijatuhi *qishash*, karena dia memotong lengan yang tidak patut dia potong serta mengetahui larangan haram memotong lengan kiri tersebut. Sementara mayoritas ulama fikih Asy-Syafi'i berkata: Dia tidak patut dikenai hukuman *qishash*. Ini merupakan pendapat yang lebih *shahih*. Karena, dia memotongnya akibat penyerahan dari pemiliknya, dan itu dikenai kewajiban membayar *diyat*-nya, karena sang pemilik lengan itu telah menyerahkannya, agar posisinya dapat menggantikan lengan kanan. Jadi, apabila lengan kirinya itu tidak dipotong, maka dia berhak mendapatkan perimbangannya. Sebagaimana jika seseorang menjual barang yang rusak, dan pembeli tetap menerimanya, dimana barang itu rusak setelah adanya penyerahan barang tersebut.

Jika ketentuan hukum ini tetap diberlakukan, maka *qishash* itu belum gugur bagi pihak yang mempunyai hak *qishash* pada lengan kanan pelaku kriminal tersebut, karena haknya dari lengan kanan sang pelaku tersebut belum gugur.

Asy-Syafi'i ﷺ berkata: Pelaku tindakan kriminal tersebut tidak boleh dijatuhi *qishash* sampai luka lengan kirinya sembuh.

Asy-Syafi'i juga berkata mengenai orang yang memotong kedua tangan seseorang atau kedua kakinya sekaligus: Akibat perbuatannya itu, tangan atau kedua kakinya pelaku boleh dipotong dalam waktu yang bersamaan.

Sebagian ulama fikih Asy-Syafi'i kalangan ulama Khurasan ada yang meletakkan kedua masalah tersebut berdasarkan kedua pendapat yang ada sebelumnya. Sebagian mereka lainnya ada yang mengarahkannya sesuai kesimpulan yang nampak dari kedua pendapat tersebut. Ulama fikih Asy-Syafi'i dari kalangan ulama Baghdad tidak menyebutkan pendapat selain ini.

Perbedaan antara kedua masalah tersebut adalah bahwa jika seseorang memotong tangan orang lain atau kedua kakinya, maka dia benar-benar menggabungkan kedua penderitaan itu kepadanya, tentunya orang tersebut juga boleh menggabungkan kedua penderitaan itu kepada pelakunya.

Di dalam kasus ini, sang pelaku tidak menggabungkan kedua penderitaan kepada korban, sehingga pihak yang menjatuhkan *qishash* tidak boleh menggabungkan kedua penderitaan itu kepadanya. Apabila muncul pertanyaan: Bukankah kalau lengan kanan harus dipotong dan di sisi yang lain lengan kirinya (juga harus dipotong), maka *qishash* dijatuhkan kepadanya, dan salah satunya ditunda hingga luka lengan yang lain sembuh.

Kami menjawab: Perbedaan antara kedua masalah tersebut adalah, bahwa kedua pemotongan tangan itu patut diterima karena *qishash*. Oleh karena itu, kami menggabungkan keduanya. Sementara dalam masalah ini, salah satu dari dua pemotongan itu tidak patut dijatuhkan kepadanya, sehingga dia tidak boleh menggabungkan kedua pemotongan tersebut.

Apabila pemotongan lengan kiri tersebut berakibat pada kematian pelaku kriminal tersebut, maka dalam kasus di mana pelaku tersebut berkata: Aku menduganya lengan kanan, dan aku menduga bahwa pemotongannya cukup menggantikan lengan kanan korban pemotongannya.

Ibnu Ash-Shabbagh berkata: Pihak yang menjatuhkan *qishash* dikenai kewajiban membayar *diyat* yang sempurna (utuh). Sementara *qishash* lengan kanan itu sulit bagi dirinya untuk merealisasikannya, oleh sebab itu wajib membayar *diyat* dari tangan tersebut, sehingga *diyat* tangannya itu ditutupi dari kewajiban *diyat* pembunuhan yang dibebankan kepada pihak yang menjatuhkan *qishash*.

Ibnu Ash-Shabbagh berkata: Diriwayatkan dari Syaikh Abu Hamid bahwa dia berkata: Menurutku haknya menuntut *qishash* lengan kanan telah terpenuhi akibat kematian sang pelaku tersebut, sebagaimana jika *qishash* tersebut terletak pada lengan, lalu dia memotong dan kemudian membunuhnya.

Argumen pendapat pertama adalah, bahwa hak pihak yang menjatuhkan *qishash* itu terletak pada pemotongan tangan tersebut dimana hak tersebut sama sekali belum terpenuhi. Tetapi ternyata dia telah membunuhnya, maka dia benar-benar menanggung lengan kiri tersebut serta penghilangan nyawa dengan membayar *diyat* tersebut.

Ibnu Ash-Shabbagh berkata: Semestinya Syaikh Abu Hamid dalam kasus ini berkata: Jika dia menyerahkan lengan kirinya serta mengetahui bahwa lengan yang dipotong itu lengan kiri, di samping itu pemotongan lengan kiri berakibat pada kematian pelaku tersebut, maka pihak yang menjatuhkan *qishash* itu telah memenuhi *qishash* pada lengan kanan tersebut, karena

pengganti organ tubuh yang berhak dihilangkannya itu tidak menghalangi pemenuhan hak tersebut, tetapi dampak pemotongan lengan kiri itu telah menghilangkan hak yang patut dimilikinya secara sia-sia.

Masalah: Jika perselisihan terjadi di antara pihak yang berhak menjatuhkan *qishash* dan pihak yang patut dijatuhi *qishash*, (misalnya) pihak yang berhak menjatuhkan *qishash* berkata: "Kamu menyerahkan lengan kiri tersebut, dan kamu orang yang mengetahui, bahwa lengan yang dipotong itu adalah lengan kiri, dan pemotongan lengan kiri itu tidak cukup menggantikan lengan kanan.."

Sementara pihak yang patut dijatuhi *qishash* (*Al Jaani*) berkata: "Aku menyerahkannya dan aku sama sekali tidak mengetahui bahwa lengan yang dipotong itu ialah lengan kiri, atau aku tidak mengetahui bahwa pemotongannya tidak cukup menggantikan *qishash* lengan kanan," maka pernyataan yang diterima adalah pernyataan pihak yang dijatuhi *qishash* disertai sumpah darinya, karena dia orang yang paling mengetahui tentang dirinya.

Jikalau pihak yang dijatuhi *qishash* itu mau bersumpah, maka ketentuan hukum dalam perselisihan ini sama seperti ketentuan hukum andaikan pihak yang menjatuhkan *qishash* itu sepakat dengan pihak yang dijatuhi *qishash,* bahwa dia menyerahkannya dan dia tidak mengetahui bahwa lengan yang dipotong itu adalah lengan kanan.

Apabila pihak yang dijatuhi *qishash* itu menolak untuk bersumpah, maka pihak yang menjatuhkan *qishash* tersebut harus

bersumpah, dan ketentuan hukum dalam perselisihan ini sama seperti ketentuan hukum jika pihak yang dijatuhi *qishash* itu mengakui, bahwa dia menyerahkannya serta mengetahui bahwa lengan yang dipotong itu adalah lengan kiri, dia juga mengetahui bahwa pemotongannya itu tidak cukup menggantikan lengan kanan tersebut.

Jadi, jika seseorang mempunyai hak *qishash* lengan kanan, lalu keduanya membuat kesepakatan mengambil *qishash* lengan kirinya sebagai pengganti lengan kanan tersebut, maka pemotongan lengan kiri itu belum dinilai dapat menggantikan *qishash* lengan kanan. Karena, organ tubuh yang hukuman pemotongannya telah ditiadakan oleh ketentuan *syara'*, maka hukuman pemotongannya itu tidak boleh diputuskan berdasarkan kesepakatan tersebut. Sebagaimana jika dia mengeksekusi mati selain pembunuh tersebut dengan persetujuannya.

Pihak yang menjatuhkan *qishash* tidak dijatuhi hukuman *qishash*, karena dia memotong lengan kiri itu akibat adanya penyerahan oleh pemiliknya, dan dia hanya dikenai kewajiban membayar *diyat* lengan kiri tersebut.

Apabila keduanya sama-sama mengetahui, bahwa hukuman pemotongan lengan kiri itu berdasarkan kesepakatan, maka itu tidak boleh dilakukan, dimana keduanya berdosa. Sementara jika keduanya sama-sama tidak mengetahui hukum tersebut, maka keduanya tidak berdosa.

Apabila salah seorang dari keduanya adalah orang yang mengetahui hukum tersebut dan yang lainnya orang yang tahu hukum tersebut, maka orang yang tahu hukum di antara keduanya itu berdosa. Lantas apakah hak pihak yang menjatuhkan *qishash*

yaitu *qishash* lengan kanan tersebut gugur? Ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Hak *qishash* lengan kanan tersebut gugur. Karena tatkala pihak yang menjatuhkan *qishash* tersebut rela mengambil lengan kiri sebagai ganti lengan kanan, maka kerelaan tersebut statusnya sama seperti pema'afan darinya untuk mengambil *qishash* lengan kanan.

Berdasarkan jawaban ini, maka dia hanya dikenai kewajiban membayar *diyat* sebuah lengan, dan dia berhak mendapatkan *diyat* sebuah lengan yang lain, sehingga keduanya lunas jika kedua *diyat* itu sama nilainya.

Apabila nilai *diyat* itu tidak sama, misalnya salah seorang di antara mereka itu berjenis kelamin laki-laki, sementara yang lain berjenis kelamin perempuan, atau pihak yang menjatuhkan *qishash* seorang muslim, sementara pelaku kriminal tersebut orang kafir, maka orang yang mempunyai kelebihan *diyat* itu berhak menuntut kelebihan *diyat* yang menjadi haknya tersebut.

Pendapat Kedua: Haknya yaitu *qishash* lengan kanan tidak gugur. Karena dia hanya rela meniadakan haknya, yaitu *qishash* lengan kanan, dengan catatan lengan kiri itu dapat mengganti lengan kanan. Apabila lengan kiri itu tidak dapat diposisikan sebagai ganti lengan kanan, maka haknya tetap masih ada dalam organ tubuh yang dibuat pengganti tersebut (lengan kanan). Sebagaimana jika dia mengadakan perdamaian atas pengingkaran kepemilikan barang.

Berdasarkan jawaban kedua ini, pihak yang hendak menjatuhkan *qishash* tersebut (*muqtashsh*) tidak boleh melakukan *qishash* lengan kanan kecuali setelah luka lengan kiri tersebut

sembuh. Ibnu Ash-Shabbagh berkata: Pendapat pertama merupakan pendapat yang lebih *shahih*, karena yang menjadi tujuannya adalah pemotongan lengan tersebut benar-benar terlaksana.

Cabang: Jika pihak yang patut dijatuhi *qishash* itu orang gila (tidak berakal), sementara pihak yang menjatuhkan *qishash* itu adalah orang yang berakal. Lalu dia berkata padanya: "Ulurkan lengan kananmu," lalu dia mengulurkannya, lantas pihak yang menjatuhkan *qishash* tersebut memotongnya, maka dia benar-benar telah melaksanakan haknya. Karena pihak yang menjatuhkan *qishash* tersebut termasuk orang yang cakap dalam melaksanakan hak tersebut.

Apabila pihak yang dijatuhi *qishash* itu bukan termasuk orang yang cakap dan dia menyerahkan hak tersebut, padahal syarat yang menentukan itu bergantung pada pihak yang menjatuhkan *qishash* tersebut; jika pihak yang menjatuhkan *qishash* itu berkata: "Ulurkan lengan kananmu," tiba-tiba orang gila tersebut meng-ulurkan lengan kirinya, lalu pihak yang menjatuhkan *qishash* tersebut memotongnya, maka jika pihak yang menjatuhkan *qishash* itu orang yang mengetahui bahwa lengan yang dipotong itu adalah lengan kiri, maka dia tidak patut dijatuhi *qishash* lengan kiri tersebut, karena itu merupakan kondisi mungkin saja terjadi, tetapi dia dikenai kewajiban membayar *diyat* lengan kiri tersebut. Karena, penyerahan hak oleh orang gila itu tidak sah. Dan dia tetap mempunyai hak *qishash* lengan kanan orang gila tersebut, namun dia tidak boleh memotongnya sampai luka lengan kiri tersebut sembuh.

Apabila pihak yang dituntut hukuman *qishash* itu orang yang berakal, sementara pihak yang menuntut hukuman *qishash* itu orang gila, lalu orang gila tersebut berkata: "Ulurkan lengan kananmu, karena aku hendak memotongnya," lalu orang yang berakal tersebut mengulurkannya berdasarkan keinginan sendiri, yang kemudian orang gila tersebut memotongnya, maka status orang gila itu bukan orang yang melaksanakan haknya.

Karena dia bukan termasuk orang yang cakap melaksanakan hak tersebut, dan dia tidak dikenai kewajiban menanggung resiko pemotongan tersebut, karena dia memotongnya akibat penyerahan oleh pemiliknya. Dan orang gila tersebut (pihak yang menuntut hukuman *qishash*) berhak menuntut *diyat* lengan kanannya kepada orang yang berakal (pihak yang dituntut hukuman *qishash*) tersebut, karena lengan kanannya benar-benar telah hilang.

Apabila orang yang berakal tersebut mengulurkan lengan kirinya kepada orang gila tersebut, lalu orang gila tersebut memotongnya, maka lengan kiri tersebut hilang sia-sia. Sementara hak orang gila tersebut dalam *qishash* lengan kanan tersebut tetap masih ada. Sementara jika orang gila tersebut memaksanya, lalu dia memotong lengan kirinya, apakah dia berstatus orang yang telah menunaikan haknya? Ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i, yang telah disebutkan dalam masalah anak yang belum cukup umur dan sehat akalnya, karena dia tidak berstatus orang yang cakap menunaikan haknya tersebut.

Jika kami katakan, bahwa dia berstatus orang yang telah menunaikan haknya, maka tidak ada diskusi selanjutnya. Namun, jika kami mengatakan: Dia tidak menyandang status orang yang menunaikan haknya, maka orang gila tersebut (pihak yang

menuntut hukuman *qishash*) berhak menuntut *diyat* tangannya kepada sang pelaku tersebut, dimana sang pelaku tersebut berhak mendapat *diyat* tangannya pula.

Jika kami katakan, bahwa kesengajaan orang gila tersebut melakukan kejahatan pemotongan tersebut dianggap kesengajaan (terencana), maka *diyat* wajib dibebankan pada hartanya.

Jika kami katakan, bahwa kesengajaan orang gila melakukan kejahatan pemotongan itu dianggap perbuatan tersalah, maka *diyat* wajib dibebankan pada ahli warisnya.

Apabila pihak yang menuntut hukuman *qishash* dan pihak yang dituntut hukuman *qishash* tersebut sama-sama orang gila, dan *qishash* tersebut terletak pada lengan kanan, lalu pihak yang menuntut hukuman *qishash* itu memotong lengan kanan pihak yang dituntut hukuman *qishash* tersebut, lantas apakah dia menyandang status orang yang menunaikan haknya? Ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i; baik dia memotongnya akibat penyerahan oleh pihak yang dituntut hukuman *qishash* tersebut atau dia memaksanya, karena penyerahannya itu tidak sah.

Jika kami katakan, bahwa dia menyandang status orang yang telah menunaikan haknya, maka tidak ada diskusi selanjutnya. Sementara jika kami katakan, bahwa dia tidak menyandang status orang yang memenuhi haknya, maka pihak yang menuntut hukuman *qishash* itu berhak mendapatkan *diyat* tangannya yang dibebankan pada harta sang pelaku tindakan kriminal tersebut, dimana sang pelaku tersebut berhak mendapatkan pula *diyat* tangannya.

Jika kami katakan, bahwa kesengajaan orang gila melakukan suatu kejahatan dianggap perbuatan sengaja, maka

diyat itu wajib dibebankan pada hartanya. Namun jika kami katakan, bahwa kesengajaan orang gila melakukan suatu kejahatan itu dianggap perbuatan tersalah, maka *diyat* wajib ditanggung oleh ahli warisnya.

Apabila pihak yang menuntut hukuman *qishash* tersebut memotong lengan kiri sang pelaku, maka dia wajib menanggung resiko pemotongannya dengan membayar *diyat* tersebut; baik dia memotongnya akibat penyerahan oleh pemiliknya atau tanpa penyerahan oleh pemiliknya, karena penyerahan tersebut tidak sah lantaran kondisi dirinya yang gila.

Sedangkan dalam masalah kewajiban menanggung *diyat* tersebut, ada dua pendapat Asy-Syafi'i dalam masalah kejahatannya, apakah kajahatannya itu dianggap perbuatan sengaja atau tersalah? Dimana pihak yang menuntut hukuman *qishash* tetap mempunyai hak *qishash* pada lengan kanan tersebut, namun dia tidak menuntut *qishash* dari pelaku tindakan kriminal tersebut sampai luka lengan kirinya sembuh.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila seseorang berhak menuntut *qishash* pada lengan kanan sang pelaku tersebut, lalu dia berkata: "Ulurkan lengan kananmu," lalu dia mengulurkan lengan kiri dari balik lengan baju kanannya, kemudian orang tersebut memotongnya; jika pelaku kejahatan tersebut berkata, "Aku sengaja mengulurkan lengan kiri tersebut, dan aku mengetahui hukum bahwa tidaklah boleh memotong lengan kiri sebagai pengganti lengan kanan," maka pihak yang memotong tidak dikenai kewajiban menanggung resiko pemotongan lengan kiri tersebut.

Karena, dia memotongnya akibat penyerahan tangan sang pelaku dan kerelaannya.

Apabila pihak yang dituntut hukuman *qishash* berkata, "Aku mengiranya lengan kanan," atau "Aku mengira boleh memotongnya sebagai pengganti lengan kanan," maka masalah pihak yang menuntut hukuman *qishash* tersebut perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila dia tidak mengetahui bahwa lengan yang dipotong itu adalah lengan kiri, maka dia tidak patut dijatuhi hukuman *qishash* tersebut, karena kondisi tersebut merupakan kondisi di mana kesamaran mungkin terjadi. Lantas apakah dia dikenai kewajiban membayar *diyat*? Ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia tidak dikenai kewajiban membayar *diyat*, karena orang itu memotongnya akibat penyerahan oleh pemilik lengan kiri tersebut.

Pendapat Kedua: Dia dikenai kewajiban membayar *diyat*. Karena dia menyerahkan lengan kiri itu dengan syarat posisinya sebagai alat tukar dari lengan kanan tersebut, sehingga jika alat tukar itu tidak sah, dan organ yang ditukar itu telah hilang, maka dia berhak menuntut penggantinya. Sebagaimana kasus jika seseorang membeli barang dengan alat tukar yang *fasid*, dan barang tersebut mengalami kerusakan di sisinya.

Apabila pihak yang menuntut hukuman *qishash* itu mengetahui, bahwa lengan yang dipotong itu adalah lengan kiri, maka dia dikenai kewajiban menanggung penggantinya. Sementara tentang pengganti yang harus

ditanggungnya ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Ini merupakan pendapat Abi Hafsh bin Al Waki, bahwa dia harus menanggung resiko pemotongan lengan kiri itu dengan *qishash*, karena dia secara sengaja memotong lengan yang diharamkan (untuk dipotong sebagai *qishash*).

Pendapat Kedua: Ini merupakan pendapat m*adzhab*, bahwa *qishash* tersebut tidak patut dijatuhkan kepadanya, karena dia memotongnya akibat adanya penyerahan oleh sang pelaku dan dengan kerelaan dirinya. Namun, dia tetap dikenai kewajiban membayar *diyat,* karena dia memotong sebuah tangan dimana dia tidak mempunyai hak untuk memotongnya. Juga, mengetahui lengan yang dipotong tersebut.

Apabila dia mempunyai hak *qishash* pada lengan kanan, lalu sang pelaku tersebut mengadakan perdamaian dengan korbannya dengan memotong lengan kiri, maka perdamaian tersebut tidak sah. Karena nyawa tidak boleh ditukar dengan alat tukar tersebut. Lantas apakah *qishash* pada lengan kanan tersebut gugur? Ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i yang berkaitan dengan perkara ini:

Pendapat Pertama: Gugur, karena beralihnya ke lengan kiri itu membuktikan kerelaan diri orang yang bersangkutan itu untuk meninggalkan *qishash* pada lengan kanan.

Pendapat Kedua: Tidak gugur, karena dia menerima *qishash* lengan kiri tersebut dengan syarat posisinya sebagai pengganti lengan kanan, dan ternyata dia tidak pernah menyerahkan pengganti tersebut, sehingga haknya pada organ yang dituntut untuk diganti (lengan kanan) tersebut tetap ada.

Jika kami katakan, bahwa *qishash* (lengan kanan) tersebut tidak gugur, maka sang pelaku tersebut berhak menuntut *diyat* lengan kiri tersebut kepada pihak yang menuntut hukuman *qishash* tersebut, dan pihak yang menuntut hukuman *qishash* itu mempunyai hak menuntut *qishash* pada lengan kanan pelaku tindakan kriminal tersebut.

Jika kami katakan, bahwa *qishash* lengan kanan tersebut gugur, maka dia berhak mendapatkan *diyat* lengan kanan, dan dia juga wajib membayar *diyat* lengan kiri.

Apabila *qishash* tersebut dijatuhkan kepada orang gila, lalu korban tersebut berkata padanya: "Ulurkan lengan kananmu," lalu sang pelaku mengulurkan lengan kirinya, dan kemudian orang itu memotongnya, maka orang itu patut dijatuhi hukuman *qishash*, jika dia termasuk orang yang mengetahui (bahwa lengan yang dipotong itu lengan kiri), atau dia membayar *diyat* jika orang itu termasuk orang yang tidak mengetahui, karena penyerahan hak yang dilakukan oleh orang gila itu tidak sah, sehingga kasus tersebut sama seperti kasus jika orang tersebut mengawali pemotongan tangan.

Penjelasan:

Apabila seseorang memotong tangan orang lain, lalu pihak korban yang menuntut hukuman *qishash* dari pelaku tersebut, lalu lengan korban tersebut sembuh, sementara sang pelaku meninggal dunia, maka nyawanya hilang sia-sia.

Demikian, Al Hasan, Ibnu Sirin, Malik, Ahmad, Ishaq, Ibnu Al Mundzir, Abu Yusuf dan Muhammad berpendapat. Sementara itu Atha`, Thawus, Az-Zuhri dan Abu Hanifah berpendapat: Pihak korban yang menuntut hukuman *qishash* tersebut berkewajiban membayar *diyat* secara utuh.

Dalil kami adalah hadits yang telah diriwayatkan dari Umar dan Ali ﷺ, bahwa mereka berkata: "Siapa yang meninggal dunia akibat dari hukuman atau *qishash* (yang diterimanya), maka dia tidak berhak mendapatkan *diyat* apapun." (HR. Sa'id bin Manshur).

Tidak ada seorangpun di kalangan sahabat ﷺ yang menentang pendapat mereka berdua. Hal itu membuktikan bahwa hukum tersebut telah menjadi *ijma'*.

Alasan lain, karena luka akibat hukuman atau *qishash* tersebut adalah luka mubah, yang tidak termasuk wilayah penelitian mujtahid, sehingga luka akibat pemotongan yang berdampak pada kematian itu bukanlah resiko yang harus ditanggung, sama seperti hukuman potong tangan dalam kasus kejahatan pencurian.

Pernyataan kami: "mubah" mengesampingkan pemotongan tangan tanpa alasan hukum yang benar. Pernyataan kami: "Bukan wilayah penelitian mujtahid" ini mengesampingkan pihak yang memiliki kewenangan menjatuhkan hukuman. Jika ada seseorang

yang terlibat pencurian hewan yang sedang dalam masa penggemukkan atau mencuri suatu barang, lalu sang Imam melakukan ijtihad terkait pemotongan lengan pencuri tersebut, kemudian pelaku meninggal dunia akibat pemotongan lengan tersebut. Jika kita berpendapat, bahwa tangan pelaku kriminal berhak di-*qishash*, lalu pihak korban tersebut memotong tangan pelaku, kemudian pemotongan tangan itu menimbulkan akibat hilangnya nyawa sang korban, maka hukum yang berlaku pada pemotongan tangan yang menimbulkan hilangnya nyawa sang pelaku kriminal ini adalah *qishash*.

Karena yang menimbulkan hilangnya nyawa tersebut kedudukannya sama seperti kejahatan pembunuhan dalam menetapkan adanya *qishash* tersebut, maka sebab yang menimbulkan hilangnya nyawa tersebut tentunya sama seperti kejahatan pembunuhan dalam hal melaksanakan hak *qishash*.

Akan tetapi, jika sebab yang menimbulkan kematian itu tetap terjadi, hanya saja sang pelaku meninggal dunia lebih dahulu akibat pemotongan lengan tersebut, baru kemudian sang korban yang menyusul tewas setelah kematian sang pelaku akibat pemotongan tersebut, maka ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Sebab, yang menimbulkan hilangnya nyawa pelaku kriminal tersebut kedudukannya sebagai *qishash*, karena nyawanya itu hilang seperti hilangnya nyawa akibat *qishash* tersebut, sehingga kedudukan sebab yang menimbulkan kematian itu posisinya sebagai *qishash*. Sebagai-mana jika sang korban meninggal dunia lebih dahulu, baru kemudian sang pelaku menyusulnya meninggal dunia.

Pendapat Kedua: Sebab, yang menimbulkan hilangnya nyawa sang pelaku itu kedudukannya tidak sebagai *qishash*. Ini merupakan pendapat yang lebih *shahih*. Karena, yang menimbulkan kematian itu lebih dahulu ada sebelum adanya kewajiban *qishash* kejahatan pembunuhan tersebut, sehingga kematian pelaku tersebut tidak dapat diposisikan sebagai *qishash*, tetapi sebab yang menimbulkan kematian itu kedudukannya sebagai sebab yang menghilangkan nyawanya secara sia-sia.

Berdasarkan pendapat kedua ini, pihak korban tersebut mempunyai hak seperdua dari *diyat* yang terdapat dalam harta peninggalan sang pelaku tersebut. Karena, dia telah mengambil sebuah tangan dengan seperdua *diyat* tersebut.

Apabila *diyat* tersebut sebagai denda luka pada tempurung kepala yang terlihat jika diperiksa (*mudhihah*), maka dia berhak menuntut untuk membayar sembilan dari sepersepuluh *diyat* dan seperdua dari sepersepuluhnya, karena dia berhak menuntut denda yang setara sengan seperdua dari sepersepuluh *diyat* tersebut.

Masalah: Perkataan Asy-Syafi'i: "Barangsiapa patut dijatuhi hukuman mati akibat kekufuran (menolak kebenaran Islam) atau kemurtadan, ..."

Garis besar dari komentar Asy-Syafi'i tersebut maksudnya adalah, jika seseorang patut dijatuhi hukuman mati akibat *qishash*, kekufuran, perzinaan atau dia mengungsi ke tanah suci, maka dia tetap harus dihukum mati, dan tanah suci itu bukan penghalang untuk mengeksekusinya.

Abu Hanifah berkata: *Qishash* terhadap pelaku maupun hukuman rajam tidak boleh dilaksanakan di tanah suci, tetapi dia tidak diperkenankan melakukan transaksi jual beli dan tidak boleh mengadakan pembicaraan apapun sampai dia keluar dari tanah suci, dan baru *qishash* terhadap sang pelaku dan hukuman rajam itu pun dilaksanakan.

Yang menjadi dalil kami adalah, firman Allah ﷻ, وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ *"Dan kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At-Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa,"* (Qs. Al Maa`idah [5]: 45). Allah tidak membeda-bedakan posisi domisili sang pelaku tindakan kriminal tersebut.

Dan juga firman Allah ﷻ, وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ *"Dan Bunuhlah mereka di mana saja kamu jumpai mereka,"* (Qs. Al Baqarah [2]: 191). Ini adalah dalil umum, karena hukuman mati tersebut adalah hukuman mati dimana tanah suci tersebut melindunginya, namun tanah suci tersebut tidak menghalangi eksekusi mati tersebut, hal ini sama seperti membunuh ular dan kalajengking, dimana di dalam ayat ini juga mengandung pengecualian membunuh binatang buruan.

Cabang: Apabila seseorang dengan sengaja membunuh orang lain, lalu pembunuh tersebut mati sebelum wali korban pembunuhan tersebut menuntut hukuman *qishash* darinya, atau orang lain selain wali korban pembunuhan itu telah membunuhnya, maka *diyat* korban pembunuhan itu harus dibebankan pada harta peninggalan pembunuh tersebut. Demikian Ahmad berpendapat. Sementara Abu Hanifah berkata: Haknya itu gugur.

Yang menjadi dalil kami adalah, sabda Rasulullah ﷺ, فَمَنْ قَتَلَ بَعْدَهُ قَتِيْلاً فَأَهْلُهُ بَيْنَ خَيْرَتَيْنِ: إِنْ أَحَبُّوْا قَتَلُوْا وَإِنْ أَحَبُّوْا أَخَذُوْا الدِّيَةَ.

"*Barangsiapa yang setelah membunuh orang lain, maka keluarga korban boleh menentukan satu di antara dua pilihan (khairataini). Apabila mereka mau, maka mereka boleh menjatuhkan hukuman mati, dan jika mereka mau, maka mereka boleh mengambil diyat.*"

Sabda Nabi, "*Di antara dua pilihan (khairataini)*" yaitu dua perkara, yang mana jika salah satunya sulit terpenuhi, maka pilihan yang lain dipastikan menjadi miliknya, sebagaimana keterangan yang telah kami sampaikan dalam *kafarah* sumpah.

Apabila seseorang mempunyai hak *qishash* berkenaan dengan sebuah organ tubuh, lalu organ tubuh tersebut telah hilang sebelum *qishash* tersebut dilaksanakan, maka dia berhak memperoleh kompensasi organ tubuh tersebut yang dibebankan pada harta sang pelaku. Hal ini sesuai dengan alasan yang kami sebutkan dalam masalah kejahatan pembunuhan. *Wallahu a'lam.*

Bab: Pemaafan *Qishash*

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Siapa yang karena kesalahannya wajib dijatuhi *qishash*, dan dia termasuk orang yang cakap dalam bertindak, maka dia boleh menuntut *qishash* dan dia boleh memberi ma'af dengan memberi harta (*diyat*).

Hal ini sesuai dengan hadits yang telah diriwayatkan oleh Abu Syuraih Al Ka'biy, "Bahwasanya Nabi ﷺ bersabda: ثُمَّ أَنْتُمْ يَا خُزَاعَةَ قَدْ قَتَلْتُمْ هَذَا الْقَتِيْلَ مِنْ هُذَيْلَ، وَأَنَا وَاللهِ عَاقِلُهُ، فَمَنْ قَتَلَ بَعْدَهُ قَتِيْلاً فَأَهْلُهُ بَيْنَ خَيْرَتَيْنِ: إِنْ أَحَبُّوْا قَتَلُوْا وَإِنْ أَحَبُّوْا أَخَذُوْا الدِّيَةَ. '*Kemudian kamu wahai Khuza'ah telah membunuh orang yang terbunuh dari Hudzail ini, dan sesungguhnya kami, demi Allah, adalah ahli warisnya, jadi barang siapa yang membunuh setelah ini, maka keluarganya berhak menentukan satu di antara dua pilihan, jika mereka menyukai, mereka boleh menjatuhkan hukuman mati, dan jika mereka menyukai, maka mereka boleh mengambil diyat.*"

Apabila korban memberi maaf secara mutlak, maka kami membangun jawabannya sesuai dengan hukuman yang wajib dijatuhkan akibat kejahatan pembunuhan secara sengaja, dan dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Akibat hukum daripada kejahatan pembunuhan secara sengaja itu hanyalah *qishash*, tidak wajib membayar *diyat* kecuali mengikuti dengan cara yang baik. Landasan hukumnya adalah firman Allah ﷻ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ "*Diwajibkan atas kamu qishash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba,*" (Qs. Al Baqarah [2]: 178).

Alasan lainnya adalah, bahwa sesuatu yang dijamin dengan pengganti yang berkenaan dengan hak perorangan itu hanya dapat dijamin dengan pengganti yang telah ditentukan seperti harta benda.

Pendapat Kedua: Akibat hukum kejahatan pembunuhan secara sengaja itu adalah salah satu dari dua perkara, yaitu *qishash* atau *diyat*. Dalilnya sudah dapat diketahui, bahwa dia boleh memilih apa yang dia kehendaki dari dua perkara tersebut, sehingga yang wajib dilaksanakan adalah salah satunya, sama seperti kewajiban menyembelih kurban dan sedekah makanan yang berkenaan dengan denda membunuh binatang buruan.

Apabila kita mengatakan, bahwa hukuman yang wajib dilaksanakan itu hanyalah *qishash*, lalu korban memberi maaf dari *qishash* tersebut secara mutlak, maka *qishash* tersebut itu gugur, dan tidak wajib membayar *diyat*. Karena, dia tidak berhak menuntut hukuman lain selain *qishash*, dan dia telah meniadakannya dengan cara memaafkan.

Apabila kita mengatakan: Wajib memilih salah satu dari kedua perkara tersebut, lalu dia memberi maaf dari *qishash* tersebut, maka wajib membayar *diyat* tersebut, karena hukuman yang wajib dilaksanakan adalah salah satunya. Jadi, apabila dia mengabaikan salah satunya, tentunya hukuman yang lain itu wajib dilaksanakan.

Apabila sang korban sejak awal telah memilih *diyat,* maka *qishash* tersebut gugur, dan berlaku

kewajiban membayar harta, dan dia tidak boleh berbalik menuntut *qishash*. Jika korban berkata, "Aku memilih *qishash*," lantas apakah dia boleh berbalik menuntut *diyat*? Ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia boleh berbalik menuntut *diyat*, karena *qishash* merupakan hukuman tertinggi, sehingga tentunya dia boleh beralih dari yang tertinggi ke yang terendah.

Pendapat Kedua: Dia tidak boleh berbalik menuntut *diyat*, karena dia telah mengabaikan *diyat* tersebut, sehingga tidak berbalik menuntut *diyat* itu, sama seperti (berbalik menuntut) *qishash* (di saat dia memilih *diyat*).

Apabila seorang budak melakukan kejahatan terhadap seseorang dengan kejahatan yang mengakibatkan hukuman *qishash* itu dijatuhkan, lalu pelaku tersebut membeli tindakannya itu dengan uang kompensasi kejahatan tersebut, maka *qishash* tersebut gugur. Karena keinginan beralih dia kepada pembelian, ini membuktikan korban lebih memilih harta tersebut. Lantas apakah pembelian tersebut hukumnya sah? Pertanyaan ini perlu ditinjau ulang; jika keduanya sama-sama tidak mengetahui jumlah unta dan umurnya, maka pembelian tersebut tidak sah, karena transaksi jual beli tersebut adalah transaksi jual beli barang yang tidak diketahui.

Sementara jika keduanya sama-sama mengetahui jumlah dan umur unta tersebut, maka ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Pembelian tersebut tidak sah, karena ketidaktahuan sifat barang sama seperti ketidaktahuan jumlah dan umur barang, sebagaimana keterangan yang telah kami sampaikan dalam akad *salam*.

Pendapat Kedua: Pembelian tersebut hukumnya sah. Karena uang kompensasi *jinayat* tersebut adalah harta yang telah memiliki kekuatan hukum tetap dalam bentuk tanggungan, yang mana menuntut pembayaran tersebut hukumnya boleh, sehingga tentunya boleh pula menjualnya sama seperti alat tukar dalam akad *qardh*.

Pasal: Apabila *qishash* tersebut hak yang dimiliki anak yang belum cukup umur untuk menikah, maka sang wali tidak berwenang memberi pemaafan selain harta, karena pilihan seperti itu merupakan tindakan yang tidak mengandung keuntungan bagi anak tersebut, sehingga wali tersebut tidak mempunyai kewenangan melakukan hal tersebut sama seperti memberikan hartanya kepada orang lain sebagai *hibah*.

Apabila wali anak tersebut berkeinginan memberi pemaafan dengan mengambil harta (*diyat*); jika anak tersebut mempunyai harta, atau dia mempunyai seorang donatur yang menyantuninya, maka tidak boleh memberi pemaafan tersebut. Karena, pemaafan dengan mengambil harta itu telah menghilangkan kewenangan *qishash* yang diberikan kepadanya tanpa dilatar belakangi kebutuhan yang mendesak.

Sementara itu, kalau dia tidak mempunyai harta sama sekali dan tidak pula mempunyai seorang donatur

yang menyantuninya, maka dalam masalah pemaafan dengan mengambil harta tersebut ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Pemaafan dengan meng-ambil harta tersebut boleh, karena dia mempunyai kebutuhan mendesak pada harta tersebut untuk menjaga kelangsungan hidupnya.

Pendapat Kedua: Pemaafan dengan mengambil harta tersebut tidak boleh. Ini merupakan pendapat yang di-*nash* oleh Asy-Syafi'i. Karena dia berhak mendapatkan biaya hidup yang menjadi tanggungan Baitul Maal. Dan dia tidak mempunyai kebutuhan mendesak untuk memberi pemaafan dari *qishash* tersebut dengan mengambil harta tersebut.

Apabila korban pembunuhan tersebut tidak mempunyai ahli waris kecuali kaum muslimin, maka urusannya diserahkan kepada kepala pemerintahan (imam). Jadi, apabila imam tersebut berpendapat lebih baik menjatuhkan hukuman *qishash*, maka dia boleh menjatuhkan *qishash* tersebut.

Sementara itu, jikalau sultan berpendapat lebih baik memberi pemaafan dengan mengambil harta, maka dia boleh memberi pemaafan. Karena hak tersebut (*qishash* atau *diyat*) milik kaum muslimin, sehingga imam wajib mengambil keputusan yang dianggapnya mendatangkan kemaslahatan (bagi kaum muslimin).

Jadi, jikalau Imam memberi pemaafan dengan mengambil selain harta, maka pemberian maaf tersebut tidak boleh dilakukan, karena hal itu merupakan tindakan yang tidak mengandung keuntungan bagi kaum muslimin, sehingga dia tidak mempunyai kewenangan untuk memberi pemaafan dengan selain harta tersebut.

Penjelasan:

Terkait dengan hadits Abi Syuraih Al Ka'bi, interpretasi serta biografi periwayatnya telah disampaikan sebelumnya.

Hukum: Apabila seseorang dengan sengaja membunuh orang lain, sementara pelaku dan korban pembunuhan itu statusnya sama, maka apakah hukuman yang wajib dijatuhkan kepada pelaku kejahatan pembunuhan tersebut? Dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Hukuman yang wajib dijatuhkan kepada pelaku kejahatan pembunuhan tersebut hanyalah *qishash*. Sementara itu, *diyat* hanya wajib lantaran diberi maaf, yaitu sebagai pengganti *qishash* tersebut. Ini merupakan pendapat Abu Hanifah. Juga merupakan hasil ijtihad Al Qadhi Abu Ath-Thayyib. Hal ini sesuai dengan firman Allah ﷻ,

كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ

"*Diwajibkan atas kamu qishash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka barangsiapa yang mendapat suatu pema'afan dari saudaranya, hendaklah (yang mema'afkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi ma'af) membayar (diyat) kepada yang memberi ma'af dengan cara yang baik (pula).*" (Qs. Al Baqarah [2]: 178).

Yang menjadi dalil dalam ayat di atas adalah, bahwa Allah ﷻ berfirman: "*Diwajibkan atas kamu qishaash,*" dimana Allah tidak pernah menyinggung soal *diyat,* sehingga dapat disimpulkan bahwa *diyat* itu tidak wajib akibat kejahatan pembunuhan tersebut.

Di samping itu, karena Allah ﷻ juga berfirman: "*Maka barangsiapa yang mendapat suatu pema'afan dari saudaranya, hendaklah (yang mema'afkan) mengikuti dengan cara yang baik,.*" Jadi, Allah menyuruh pelaku pembunuhan tersebut mengikutinya dengan membayar *diyat* jika wali korban memberi pemaafan dari *qishash* tersebut, sehingga dapat disimpulkan bahwa *diyat* itu wajib akibat adanya *qishash* bukan akibat kejahatan pembunuhan.

Alasan lainnya adalah, bahwa karena resiko yang harus ditanggung dengan pengganti *qishash,* yaitu yang berkenaan

dengan hak perorangan dan itu ditanggung dengan pengganti yang telah ditentukan, seperti harta misalnya.

Pernyataan kami, "Ditanggung dengan pengganti," ini mengesampingkan barang yang di-*ghashab*, yang wujudnya masih tetap utuh (dikembalikan barangnya, bukan penggantinya). Sementara pernyataan kami lainnya, "Berkenaan dengan hak perorangan," maka ini mengsampingkan denda membunuh binatang buruan.

Pendapat kedua: Hukuman yang wajib dijatuhkan kepada pelaku kejahatan pembunuhan itu adalah salah satu dari dua perkara, yaitu *qishash* atau *diyat*. Jadi, jika wali korban pembunuhan tersebut menuntut *qishash*, maka kita telah ketahui bahwa hukuman yang wajib dijatuhkan kepada pelaku kejahatan pembunuhan itu adalah *qishash*.

Sementara itu, jika sang wali tersebut memberi maaf dari *qishash* dengan memilih mengambil *diyat*, maka kita telah ketahui bahwa hukuman yang wajib dijatuhkan kepada pelaku kejahatan pembunuhan itu adalah *diyat*. Ini merupakan pendapat hasil *ijtihad* Syaikh Abu Hamid. Hal ini sesuai dengan sabda Nabi ﷺ,

فَمَنْ قَتَلَ بَعْدَهُ قَتِيْلاً فَأَهْلُهُ بَيْنَ خِيَرَتَيْنِ: إِنْ أَحَبُّوْا قَتَلُوْا وَإِنْ أَحَبُّوْا أَخَذُوْا الدِّيَةَ.

"*Maka, barangsiapa membunuh setelah ini, maka keluarganya berhak menentukan satu di antara dua pilihan. Apabila mereka mau, mereka boleh menjatuhkan hukuman mati, dan jika mereka mau, maka mereka boleh mengambil diyat.*"

Jadi, beliau memberikan mereka kewenangan memilih antara *qishash* atau *diyat*. Sehingga dapat disimpulkan, bahwa kedua perkara tersebut kedudukannya sama sebagai kewajiban yang harus dilaksanakan (akibat kejahatan pembunuhan).

Jika hukum ini tetap diberlakukan, lalu wali korban pembunuhan tersebut berkata: "Aku memberi maaf dari *qishash* beralih ke *diyat*," maka *qishash* tersebut gugur, sementara kewajiban membayar *diyat* ada dua pendapat Asy-Syafi'i.

Apabila wali korban pembunuhan itu berkata: "Aku memberi maaf dari *qishash* dan sekaligus *diyat*," maka kedua tuntutan hukum tersebut semuanya gugur menurut kedua pendapat tersebut. Lain halnya jika dia berkata: "Aku memberi maaf dari *qishash* tersebut," dan dia mengatakan itu secara mutlak, maka jikalau kita mengatakan, bahwa hukuman yang wajib dijatuhkan akibat kejahatan pembunuhan secara sengaja itu adalah salah satu dari kedua perkara, maka dia wajib membayar *diyat* tersebut. Karena *diyat* adalah suatu kewajiban yang tidak pernah diberi maaf. Namun jika kita mengatakan, bahwa hukuman yang wajib dijatuhkan akibat kejahatan pembunuhan secara sengaja itu hanya *qishash*, maka dalam kasus ini ada dua riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i; sebagian ulama madzhab kami ada yang mengatakan, bahwa dalam hal ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i. Sebagian ulama madzhab kami lainnya juga ada yang menyampaikannya dengan istilah dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i, yaitu:

Pendapat Pertama: *Diyat* tersebut tidak wajib dibayar, karena *diyat* tidak wajib bagi pelaku pembunuhan ini kecuali wali korban memilih menerima *diyat* tersebut, dan dia tidak pernah memilihnya, sehingga *diyat* tersebut tidak wajib dibayar.

Pendapat Kedua: *Diyat* tersebut tetap wajib dibayar, agar supaya nyawa tersebut tidak hilang secara sia-sia. Pendapat pertama merupakan pendapat yang lebih *shahih*.

Sebagian ulama madzhab kami lainnya ada yang hanya menyampaikan sebuah pendapat, yaitu *diyat* tersebut tidak wajib dibayar, ini merupakan pendapat Abu Ishaq Al Marwazi dan Asy-Syirazi, sesuai dengan alasan yang membangun pendapat pertama yang telah disebutkan.

Apabila wali korban pembunuhan tersebut berkata, "Aku memberi maaf dari *qishash* tersebut serta beralih ke *diyat*," atau dia berkata, "Aku memberi maaf dari *qishash* tersebut," namun dia tidak pernah mengatakan, "Beralih ke *diyat*." Sementara kita mengatakan: *Diyat* tersebut wajib dibayar, kemudian dia berkeinginan menuntutnya dengan *qishash*, maka yang bersangkutan itu tidak mempunyai kewenangan menuntut *qishash*, karena *qishash* tersebut benar-benar telah gugur.

Apabila wali korban pembunuhan tersebut berkata: "Aku memberi maaf dari *diyat*," maka jika kita katakan, "Hukuman yang wajib dijatuhkan pada pelaku pembunuhan tersebut hanya *qishash*," maka pemaafan tersebut tidak sah, dan dia tetap boleh menuntut *qishash*.

Jadi, jika wali korban pembunuhan tersebut memberi maaf dari qishash setelah memberi maaf dari diyat, atau dengan disertai tuntutan membayar *diyat* tersebut, atau juga dia memberi maaf secara mutlak, dan kita mengatakan: "*Diyat* tersebut tetap wajib dibayar akibat pemaafan secara mutlak," maka dia berhak mendapatkan *diyat* tersebut. Karena pemaafannya yang pertama dari *diyat* itu terjadi sebelum adanya kewajiban membayar *diyat*.

Lain halnya jika kita katakan, "Bahwa hukuman yang wajib dijatuhkan pada pelaku pembunuhan tersebut adalah salah satu dari kedua perkara tersebut," maka *diyat* tersebut gugur, dan haknya hanya berkenaan dengan *qishash* tersebut. Apabila yang bersangkutan menuntut *qishash* darinya, maka tidak ada diskusi selanjutnya.

Apabila pelaku pembunuhan tersebut meninggal sebelum wali korban pembunuhan tersebut menuntut *qishash* darinya, Asy-Syafi'i ﷺ berkata: Wali korban tersebut berhak menuntut *diyat*, maka *qishash* tatkala itu gugur karena bukan kehendak dirinya, maka dia mempunyai hak beralih menuntut penggantinya.

Apabila pelaku pembunuhan tersebut masih hidup, dan wali korban pembunuhan tersebut berkeinginan memberi maaf dari *qishash* tersebut serta beralih ke *diyat*. Asy-Syafi'i berkata, "Maka dia mempunyai hak beralih menuntut penggantinya, yaitu *diyat*."

Karena dia mempunyai kewenangan memilih *diyat* tersebut, sehingga tatkala dia tidak memilihnya dan juga mengabaikannya, maka dia tidak mempunyai kewenangan menuntut kembali *diyat* tersebut.

Abu Ishaq berkata: Dia boleh memberi maaf dari *qishash* tersebut dan memilih *diyat*, karena pilihan *diyat* tersebut merupakan bentuk peralihan dari pengganti yang sangat berat ke pengganti yang sangat ringan.

Apabila wali korban berkata: "Aku memilih *qishash*," lantas apakah dia boleh menarik pernyataannya dan memberi maaf *qishash* seraya beralih ke *diyat*? Dalam perkara ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia boleh beralih menuntut *diyat*. Karena dia mengabaikan sesuai dengan pilihan dirinya, sehingga tentunya dia boleh pula beralih menuntut *diyat* tersebut.

Pendapat Kedua: Dia tidak boleh beralih menuntut *diyat*. Karena dia telah mengabaikannya, sehingga dia tidak boleh beralih menuntut *diyat* tersebut, sama seperti (beralih menuntut) *qishash* (setelah mengabaikan *qishash* tersebut).

Apabila hukum ini tetap diberlakukan, maka wali korban pembunuhan tersebut berwenang memberi maaf dari *qishash* seraya beralih menuntut *diyat*; baik pelaku pembunuhan tersebut menyetujui atau tidak menyutujui (peralihan tuntutan tersebut). Demikian, Ibnu Al Musayyib, Atha`, Al Hasan, Ahmad dan Ishaq berpendapat.

Malik dan Abu Hanifah berkata: Wali korban pembunuhan tersebut tidak berhak menuntut *diyat* tersebut kecuali dengan persetujuan dari pelaku pembunuhan. Yang menjadi dalil kami adalah firman Allah ﷻ,

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ

"*Diwajibkan atas kamu qishash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka barangsiapa yang mendapat suatu pema'afan dari saudaranya, hendaklah (yang mema'afkan) mengikuti dengan cara yang baik,*

dan hendaklah (yang diberi ma'af) membayar (diyat) kepada yang memberi ma'af dengan cara yang baik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat." (Qs. Al Baqarah [2]: 178).

Menurut sebuah riwayat mengenai tafsir ayat tersebut: Maknanya adalah siapa yang mendapat suatu pemaafan, dan pelaku pembunuhan hendak membayar *diyat* kepada sudaranya yang dibunuh, maka (hendaklah) mengikuti dengan cara yang baik, maksudnya dia hendak membayar harta *diyat,* maka (hendaknya) mengikuti cara yang baik.

Karena, di dalam syariat Nabi Musa hukuman yang wajib dijatuhkan akibat kejahatan pembunuhan tersebut hanya *qishash* (tidak ada yang lain). Sementara di dalam syariat Nabi Isa hanya *diyat* hukumannya.

Sehingga Allah memberlakukan hukum *qishash* dalam kasus kejahatan pembunuhan ini bagi umat Muhammad ini, dan memberlakukan bagi mereka pemaafan dari *qishash* dengan membayar *diyat,* sebagai suatu keringanan dari Allah dan suatu rahmat.

Di antara dalil yang mendukung hukum tersebut adalah sabda Nabi ﷺ, فَمَنْ قَتَلَ بَعْدَهُ قَتِيْلاً فَأَهْلُهُ بَيْنَ خَيْرَتَيْنِ: إِنْ أَحَبُّوْا قَتَلُوْا وَإِنْ أَحَبُّوْا أَخَذُوْا الدِّيَةَ. "*Maka, barangsiapa yang membunuh setelah ia, maka keluarganya berhak menentukan satu di antara dua pilihan. Apabila mereka mau, mereka boleh menjatuhkan hukuman mati, dan jika mereka mau, maka mereka boleh mengambil diyat.*."

Beliau sama sekali tidak mempertimbangkan persetujuan pelaku pembunuhan sebagai sebuah persyaratan dalam menentukan pilihan tuntutan hukum tersebut.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas ﷺ, Bahwa dia berkata, "Wali korban pembunuhan adalah orang yang diberikan kebebasan memilih dalam kasus pembunuhan tersebut antara tuntutan hukuman mati dan (atau) *diyat*," tidak ada seorangpun di kalangan sahabat yang menentangnya, sehingga hal itu menjadi bukti, bahwa hukum tersebut telah menjadi *ijma'*.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila *qishash* tersebut hak sekelompok orang, lalu sebagian mereka memaafkan (pelaku), maka hak *qishash* sebagian yang lainnya (yang tidak memaafkan) gugur.

Hal ini sesuai dengan hadits yang telah diriwayatkan oleh Zaid bin Wahab, "Bahwa Umar ﷺ membawa seorang lelaki yang telah membunuh seseorang, kemudian ahli waris korban datang menghadapnya untuk melakukan *qishash*. Kemudian seorang perempuan dari ahli waris korban yang juga istri pelaku berkata, 'Aku telah memaafkan hakku', Umar ﷺ berkata: 'Jika demikian, orang ini (pelaku pembunuhan) bebas dari hukuman mati.."

Qatadah ﷺ meriwayatkan, "Bahwa Umar ﷺ menerima pengaduan seorang lelaki yang telah membunuh seseorang. Kemudian anak-anak korban datang menghadapnya, dan salah seorang dari mereka telah memaafkan pelaku. Kemudian Umar bertanya

pada Ibnu Mas'ud ﷺ, seraya menghampirinya, 'Apa pendapatmu?', kemudian Ibnu Mas'ud menjawab, 'Dia benar-benar telah memelihara pelaku dari hukuman mati tersebut'. Lalu Umar menepuk pundaknya seraya berkata, '(Kamu) memang orang cebol (*kunaif*) yang banyak pengetahuannya'."

Alasan lain, *qishash* tersebut adalah hak bersama dan termasuk hak yang tidak dapat dibagi-bagi. Alasan dasarnya adalah, pembatalan *qishash* tersebut. Maka, jika sebagian ahli waris korban itu membatalkan haknya, maka itu menyebar pada yang lain. Sama seperti kemerdekaan bagian milik salah seorang dari kedua orang yang memiliki hubungan kemitraan dalam kepemilikan budak.

Hak sebagian yang lain beralih ke *diyat*. Hal ini sesuai dengan hadits yang telah diriwayatkan oleh Zaid bin Wahab, dia berkata: "Seorang suami menemui istrinya, tiba-tiba dia mendapati istrinya itu sedang berduaan dengan seorang pria. Dia langsung membunuh istrinya." Saudara korban mengadukan masalah pembunuhan itu kepada Umar. Sebagian saudara korban berkata: 'Aku telah menyedekahkan hakku (aku telah memaafkan pelakunya).' Akhirnya Umar memutuskan bagi seluruh ahli waris korban yang tidak memaafkan mendapatkan *diyat*."

Alasan lainnya adalah, bahwa dia telah membatalkan hak orang yang tidak memaafkan *qishash* tersebut tanpa persetujuannya, sehingga orang yang

tidak memaafkan tetap berhak mendapat pengganti, di samping harta pengganti itu memang ada.

Sebagaimana dia membatalkan hak orang yang tidak memerdekakan dari kedua orang yang memiliki hubungan kemitraan dalam kepemilikan budak tersebut, (maka hak orang yang tidak memerdekakan itu) beralih ke perimbangan hak miliknya.

Pasal: Apabila orang yang mempunyai hak *qishash* mewakilkan kepada seorang eksekutor (pelaksana *qishash*), kemudian dia memaafkan pelaku-nya, sementara wakil tersebut membunuhnya dan dia tidak mengetahui pemaafan tersebut, maka ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Pemaafan tersebut tidak sah. Karena dia memaafkan pelaku di saat wakil tersebut tidak mampu lagi menganulir hukuman mati yang telah diwakilkan kepadanya, sebagaimana kalau dia memaafkan pelaku setelah wakil tersebut melemparkan sebilah tombak kepada pelaku kejahatan pembunuhan tersebut.

Pendapat Kedua: Pemaafannya sah. Karena pemaafan itu adalah haknya, sehingga pemaafan dari *qishash* tersebut tidak membutuhkan syarat sepengetahuan orang lain, sama seperti tindakan membebaskan utang.

Terkait masalah *diyat*, ada dua pendapat Asy-Syafi'i: Jika kami mengatakan, bahwa pemaafan itu tidak sah, maka *diyat* itu tidak wajib dibayar,

sebagaimana tidak wajib saat dia memaafkan pelaku dari *qishash* setelah hukuman mati dijatuhkan.

Apabila kita mengatakan: Pemaafan tersebut hukum sah, maka *diyat* wajib dibebankan kepada wakil tersebut, karena dia telah membunuh orang yang jiwanya dilindungi (haram dibunuh). Wali korban tidak boleh menuntut *diyat* sebagai penggantinya kepada pihak yang mewakilkan.

Abu Al Abbas mengeluarkan interpretasi lain, bahwa wali korban boleh menuntut pihak yang mewakilkan, karena dia telah memperdayainya di saat dia tidak memberitahukan pemaafan tersebut kepada wakilnya, sebagaimana jawaban yang telah kami sampaikan dalam kasus seseorang yang menyetubuhi budak perempuan, yang mana dia terpedaya dengan status kemerdekaannya dalam sebuah ikatan nikah.

Padahal menurut kami: Bahwa pernikahan tersebut batal, dia dikenai kewajiban membayar mahar, kemudian dia boleh menuntut mahar tersebut kepada orang yang telah memperdayainya, ini menurut salah satu dari kedua pendapat Asy-Syafi'i.

Interpretasi Abu Al Abbas ini keliru, karena orang yang telah memperdayainya itu adalah orang yang telah berbuat keburukan dan melampaui batas, sehingga dia boleh menuntutnya, sementara pihak yang mewakilkan dalam kasus ini adalah orang yang berbuat kebajikan terkait pemaafan tersebut dan tidak melampaui batas.

Pasal: Apabila seseorang melakukan suatu tindak kejahatan terhadap orang lain, lalu korban kejahatan tersebut memaafkan pelaku dari tuntutan *qishash* berkenaan dengan kejahatan tersebut. Kemudian kejahatan tersebut menimbulkan akibat pada hilangnya nyawa korban. Maka, jika kejahatan tersebut termasuk kategori kejahatan dimana *qishash* wajib dilakukan, contohnya seperti memotong pegelangan tangan dan pegelangan kaki, maka *qishash* berkenaan dengan hilangnya nyawa tersebut tidak wajib dilakukan. Karena, *qishash* tersebut tidak dapat dibagi-bagi. Jadi, ketika *qishash* berkenaan dengan sebagian itu batal, maka batal pula *qishash* berkenaan dengan semuanya.

Sementara itu, jika kejahatan tersebut termasuk kategori kejahatan yang tidak dikenai *qishash*, contohnya seperti luka tusukan, namun tidak sampai nembus pada sisi lain (*jaa'ifah*) dan luka sejenis lainnya, maka *qishash* itu wajib dilakukan berkenaan dengan hilangnya nyawa tersebut.

Karena, korban kejahatan itu berniat memaafkan tuntutan *qishash* berkenaan dengan kejahatan yang sama sekali tidak diberlakukan *qishash* di dalamnya. Maka, pemaafan tersebut tidak dapat diberlakukan dalam kejahatan kategori ini.

Penjelasan:

Hadits Zaid bin Wahab telah diriwayatkan oleh Abu Daud dalam *Sunan*-nya. Hadits Abdullah bin Mas'ud dan perkataan

Umar padanya: "*Kunaif malii 'un ilman*" (Orang cebol yang banyak pengetahuannya), telah disampaikan oleh Adz-Dzahabi dalam *Siyar A'lam An-Nubala'* dari Al A'masy dari Zaid bin Wahab.

Adz-Dzahabi juga telah menyampaikan dalil lain yang mendukungnya dari Ma'ni bin Isa, Mu'awiyah bin Shalih menceritakan kepada kami dari Asad bin Wida'ah, "Bahwa menyinggung soal Ibnu Mas'ud, dia berkata: "(Kamu) orang cebol yang banyak pengetahuannya, kamu memilih hukum ini buat penduduk Qadisiyah."

Perkataan Umar: "*Kunaif*" bentuk *tashgir* dari kata *kanf*, kata *Al Kanf* maknanya adalah wadah dari kulit, yang digunakan untuk menyimpan peralatan penggembala. Bentuk *tashgir* kata tersebut untuk menghormatinya, sebagaimana kalau orang arab mengatakan *Duwaihiyah*. Namun, makna yang terbaik dalam *tashgir* ini adalah bahwa Umar ingin menjelaskan kecil dan rendah, karena Ibnu Mas'ud ﷺ orang yang kecil tubuhnya serta pendek (cebol).

Menurut sebuah riwayat: Orang-orang yang duduk hampir menyamainya karena postur tubuhnya yang pendek. Demikian Ibnu Bathal menerangkan.

Hukum: Apabila *qishash* itu merupakan hak sekelompok orang, kemudian Sebagian mereka memaafkan pelaku dari tuntutan *qishash* tersebut, maka tuntutan *qishash* dari pelaku pembunuhan tersebut gugur. Hal ini sesuai dengan sabda Nabi ﷺ,

فَأَهْلُهُ بَيْنَ خَيْرَتَيْنِ: إِنْ أَحَبُّوْا قَتَلُوْا وَإِنْ أَحَبُّوْا أَخَذُوْا الدِّيَةَ.

"*Maka keluarganya boleh menentukan salah satu di antara dua pilihan; apabila mau, maka mereka boleh melakukan qishash (menuntut hukuman mati), dan apabila mau, maka mereka boleh menuntut diyat.*"

Mereka itu tidak semuanya mau melakukan *qishash*, karena di kalangan mereka ada yang tidak mau melakukan *qishash* tersebut.

Diriwayatkan, "Bahwa seorang lelaki membunuh lelaki lainnya, dan ahli waris korban hendak melakukan *qishash*. Kemudian istri pelaku pembunuhan, dan secara kebetulan dia saudari perempuan dari korban pembunuhan tersebut, berkata: 'Aku telah memaafkan bagianku dari tuntutan *qishash* tersebut'. Kemudian Umar ﷺ berkata: '(Jika demikian) orang ini (pelaku pembunuhan) selamat dari hukuman mati tersebut'."

Keterangan serupa diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud. Tidak seorang pun di kalangan sahabat yang menentang keduanya. Sehingga hal itu menjadi bukti, bahwa hukum tersebut telah menjadi *ijma'*. Alasan lainnya adalah, bahwa *qishash* merupakan hak milik bersama yang tidak dapat dibagi-bagi. Maka jika sebagian membatalkan haknya, maka batallah hak semuanya, dan hak sebagian wali korban yang tidak memaafkan diganti dengan *diyat*.

Hal ini sesuai dengan hadits, "Seorang suami menemui istrinya, tiba-tiba dia mendapati istrinya itu sedang berduaan

dengan seorang pria. Dia langsung membunuh istrinya. Saudara korban mengadukan masalah pembunuhan itu kepada Umar. Sebagian saudara korban berkata: 'Aku telah menyedekahkan hakku (aku telah memaafkan pelakunya)'. Akhirnya Umar memutuskan bagi seluruh ahli waris korban yang tidak memaafkan mendapatkan *diyat*."

Alasan lainnya adalah, bahwa hak mereka untuk melakukan *qishash* tersebut gugur tanpa didasari keinginan mereka, sehingga hak mereka yang tidak memaafkan itu beralih ke pengganti hak tersebut, di samping harta pengganti itu memang ada. Sebagaimana beralihnya hak orang yang memiliki hubungan kemitraan dalam kepemilikan budak, tatkala mitranya itu memerdekakan dan beralih ke perimbangan harga hak miliknya.

Cabang: Apabila seseorang mempunyai hak *qishash* yang wajib dijatuhkan kepada orang lain, lalu dia melemparkan ke arahnya anak panah atau sebilah tombak. Kemudian dia memaafkan pelaku dari tuntutan *qishash* tepat setelah pelemparan tersebut dan sebelum tepat mengenai sasarannya, maka pemaafan itu tidak sah. Karena, pemaafan ini tidak mengandung manfaat apapun, sebagaimana jika dia telah melukainya (sebagai *qishash*), kemudian dia memaafkan pelaku dari tuntutan *qishash*.

Apabila seseorang mempunyai hak *qishash*, maka kami telah menyebutkan, bahwa wali korban boleh mewakilkan kepada eksekutor yang hendak melaksanakan *qishash* tersebut di hadapan wali korban yang mewakilkan. Lantas apakah mewakilkan kepada eksekutor yang hendak melaksanakan *qishash* tersebut hukumnya sah? Ada tiga riwayat pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i dalam masalah ini. Penjelasannya telah kami sampaikan dalam

pembahasan *wakalah*. Kami mengatakan, bahwa pendapat yang *shahih* adalah, hukumnya itu sah.

Ibnu Ash-Shabbagh berkata: Terkecuali tatkala kita mengatakan *wakalah* tersebut tidak sah, lalu sang wakil tersebut melaksanakan *qishash* tersebut, maka pelaksanaan *qishash* tersebut benar-benar terealisasi melalui *wakalah* itu, karena dia melaksanakan *qishash* tersebut dengan seizin dari wali korban tersebut (*muwakkil*), sebagaimana telah kami sampaikan sebelumnya berkenaan dengan kasus ini; jika seorang wakil dalam *wakalah* yang batal itu telah melakukan transaksi jual beli.

Batalnya wakalah dalam kasus ini fungsinya adalah, bahwa hakim tidak boleh memperkenankan wakil tersebut untuk melaksanakan *qishash*. Jadi, jika sang wakil tersebut diserahi tugas untuk melaksanakan *qishash*, kemudian wali korban (*muwakkil*) memaafkan pelaku dari tuntutan *qishash* tersebut. Maka, jika dia memaafkan pelaku setelah wakil tersebut membunuhnya, maka pemaafannya itu tidak sah.

Sementara itu, jika dia memaafkan pelaku sebelum wakil tersebut membunuhnya. Lalu wakil tersebut membunuhnya setelah dia mengetahui pemaafan tersebut, maka wakil tersebut wajib dijatuhi hukuman *qishash*.

Apabila wakil tersebut sama sekali tidak mengetahui apakah pemaafan tersebut terjadi sebelum hukuman mati itu dilaksanakan atau setelahnya? Maka wakil tersebut tidak dikenai hukuman apapun. Karena hukum asalnya adalah tidak ada pemaafan sama sekali.

Apabila wali korban (*muwakkil*) memaafkan pelaku dari tuntutan *qishash*, kemudian sang wakil melaksanakan *qishash*

tersebut (mengeksekusinya), namun dia tidak mengetahui pemaafan tersebut, maka apakah pemaafan tersebut hukumnya sah? Ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Pemaafan tersebut tidak sah. Karena dia memaafkan pelaku di saat wakil tersebut tidak mampu lagi menindaklanjuti pemaafan tersebut (dengan mengerjakan tugas yang bertentangan dengan tugas sebaliknya), sehingga pemaafan tersebut tidak sah. Sebagaimana jika dia memaafkan pelaku setelah wakil tersebut melemparkan sebilah tombak ke arah pelaku kejahatan pembunuhan tersebut.

Pendapat Kedua: Pemaafannya itu sah. Karena wali korban (*muwakkil*) memaafkan pelaku dari tuntutan *qishash* yang belum dapat dipastikan sebelum wakil tersebut melaksanakan eksekusi mati tersebut, sehingga pemaafan tersebut hukumnya sah, sebagaimana jikalau wakil tersebut mengetahui pemaafan itu sebelum eksekusi mati dilaksanakan.

Ulama madzhab Asy-Syafi'i berbeda pendapat mengenai sumber yang menjadi rujukan kedua pendapat tersebut. Sebagian mereka ada yang berkata, bahwa sumber rujukan kedua pendapat tersebut adalah dua pendapat Asy-Syafi'i mengenai status wakil (penerima kuasa), apakah posisinya sebagai wakil itu berakhir sebelum dia mengetahui pemecatan tersebut. Ibnu Ash-Shabbagh tidak menyebutkan pendapat lain selain ini.

Sebagian ulama madzhab Asy-Syafi'i dari kalangan ulama Khurasan ada yang berkata, bahwa sumber rujukan kedua pendapat tersebut adalah masalah jika seorang lelaki melihat orang lain di kawasan perang, lalu dia menduganya seorang kafir *harbi*, kemudian dia melemparinya dengan anak panah, dan ternyata dia seorang muslim, hingga orang itu meninggal dunia, maka apakah

wajib membayar *diyat* tersebut? Dalam perkara ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Asy-Syaikh Abu Hamid berkata: Kedua pendapat Asy-Syafi'i di sini berasal dari sumber rujukan tersendiri, dan berawal dari kedua pendapat itulah, dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i mengenai wakil tersebut disimpulkan. Lantas apakah posisi wakil tersebut berakhir sebelum dia mengetahui pemecatan tersebut, maka jika kita mengatakan: Pemaafannya itu tidak sah, maka tidak ada tuntutan apapun atas wali korban yang mewakilkan dan wakil tersebut.

Sementara jika kami katakan, bahwa pemaafannya tersebut hukumnya sah, maka tidak ada tuntutan apapun atas wali korban yang mewakilkan tersebut. Terkait dengan wakil itu sendiri, maka tidak ada tuntutan *qishash* atas dirinya, lantaran adanya *syubhat,* namun diwajibkan bagi dirinya membayar *diyat.*

Jika kami katakan, bahwa tidak diwajibkan atas dirinya membayar *diyat,* maka apakah diwajibkan atas dirinya membayar *kafarah* pembunuhan? Terkait perkara ini, ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i: Ath-Thabari telah menyampaikannya dalam *Al Uddah.*

Jika kami katakan, bahwa sumber pengambilan kedua pendapat Asy-Syafi'i itu dari masalah pelemparan tombak ke arah orang yang diduganya seorang kafir *harbi,* maka wajib membayar *kafarah* tersebut, karena *diyat* dalam kasus ini tidak wajib dibayar.

Jika kami katakan, bahwa sumber pengambilan kedua pendapat Asy-Syafi'i itu dari masalah pemberhentian jabatan wakil tersebut, maka tidak diwajibkan atas wakil tersebut membayar *kafarah,* dan *diyat* tersebut adalah *diyat* yang diperberat, karena

diyat tersebut adakalanya *diyat* akibat pembunuhan yang murni karena kesengajaan atau *diyat* semi sengaja. Lantas apakah *diyat* tersebut wajib dibebankan ke dalam harta wakil tersebut atau ditanggung oleh ahli warisnya? Dalam hal ini ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Ini merupakan pendapat Abu Ishaq Al Marwazi dan hasil ijtihad Asy-Syaikh Abu Hamid, bahwa *diyat* tersebut wajib dibebankan ke dalam harta sang wakil, karena dia telah berencana membunuhnya. Sementara *qishash* tersebut gugur lantaran alasan lainnya.

Abu Ali bin Abu Hurairah berkata: Ini merupakan *diyat* semi sengaja, sehingga diwajibkan atas ahli warisnya menanggung pembayaran *diyat* yang waktu pembayarannya ditangguhkan. Karena wakil tersebut mengeksekusinya saat dia dalam kondisi sulit untuk mengindari eksekusi mati tersebut.

Jika kami katakan, bahwa *diyat* tersebut menjadi tanggungan ahli warisnya, maka wakil tersebut tidak berhak menuntut pengganti *diyat* kepada wali korban yang mewakilkan untuk memenuhi kewajiban membayar *diyat* tersebut.

Abu Al Abbas Bin Suraij berkata: Dalam masalah ini ada pendapat lain: Sang wakil berhak menuntut pengganti *diyat* kepada wali korban yang mewakilkan tersebut. Ini seperti pendapat yang telah kami sampaikan mengenai kasus seseorang yang menyuguhi makanan hasil *ghashab* kepada seseorang, lalu dia memakannya, namun dia tidak mengetahui bahwa makanan tersebut hasil *ghashab*, maka pemilik makanan itu berhak menuntut pihak yang menyuguhkan makanan tersebut menurut salah satu dari dua pendapat yang berbeda. Hal ini juga seperti pendapat yang telah kami sampaikan mengenai kasus seseorang

yang terpedaya dengan status kemerdekaan seorang wanita. Yang menjadi pendapat *madzhab* adalah pendapat pertama, karena pemaafan tersebut adalah perbuatan yang dianjurkan kepadanya, sementara tindak penipuan itu perbuatan yang diharamkan.

Jika hukum ini tetap diberlakukan, maka andaikan wali korban yang mewakilkan itu benar-benar memaafkan pelaku dari *qishash* dan sekaligus *diyat*, atau dia memaafkan pelaku secara mutlak, dan kita mengatakan, bahwa dia tidak berhak menuntut *diyat*, maka tidak ada diskusi selanjutnya.

Sementara itu, jika dia memaafkan pelaku dari tuntutan *qishash* dan beralih ke *diyat*, atau dia memaafkan pelaku secara mutlak, dan kita mengatakan: Dia berhak menuntut *diyat*, maka dia berhak mendapatkan *diyat* yang dibebankan pada harta pelaku kejahatan pembunuhan tersebut. Sementara ahli waris berhak menuntut wakil membayar *diyat* pelaku kejahatan pembunuhan tersebut.

Kasus kejahatan pembunuhan tersebut tidak seperti dua orang yang bersaudara, dimana salah seorang dari mereka mengeksekusi mati pembunuh ayahnya tanpa seizin saudaranya yang lain. Jikalau kami katakan, bahwa mengenai posisi bagian saudara yang tidak mengizinkan eksekusi mati tersebut, maksudnya adalah *diyat*, maka di sini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Bagian *diyat* tersebut dibebankan ke dalam harta peninggalan pembunuh ayahnya.

Pendapat Kedua: Dibebankan ke dalam tanggungan saudaranya (yang mengeksekusi mati pembunuh sang ayah).

Perbedaan antara kedua kasus tersebut adalah bahwa saudara tersebut telah menghilangkan hak saudaranya, sehingga diwajibkan atas dirinya membayar pengganti haknya tersebut. Sementara itu, dalam kasus ini wakil tersebut telah menghilangkan hak wali korban untuk mendapatkan *diyat* setelah gugurnya tuntutan wali korban yang mewakilkan pelaku pembunuhan melalui pemaafan tersebut. Inilah kontruksi jawaban kelompok ulama Baghdad.

Kelompok ulama Khurasan berkata: Apabila kita mengatakan, tidak ada tuntutan membayar *diyat* atas wakil tersebut, maka wali korban itu tidak berhak menuntut *diyat* atas pelaku kejahatan pembunuhan tersebut, dan wakil tersebut tetap melaksanakan *qishash* tersebut.

Apabila kita mengatakan, diwajibkan atas wakil membayar *diyat* tersebut, maka dia berhak mendapatkan *diyat* yang dibebankan pada harta korban pembunuhan tersebut.

Masalah: Jika seseorang melakukan kejahatan terhadap orang lain dengan kejahatan, yang mewajibkan *qishash*, misalnya dia mencongkel matanya atau memotong tangan atau kaki orang lain. Kemudian korban memaafkan pelaku dari tuntutan *qishash* tersebut, lalu kejahatan itu menimbulkan akibat hilangnya nyawa korban tersebut, maka *qishash* tersebut tidak wajib dilaksanakan. Diceritakan dari Malik, Bahwa dia berkata: *Qishash* tersebut tetap wajib dilaksanakan. Karena, kejahatan itu statusnya telah berubah menjadi penghilangan nyawa.

Menurut kami, pelaksanaan *qishash* berkenaan dengan nyawa tersebut sulit direalisasikan, dan bukan *qishash* yang telah

dimaafkan, karena *qishash* yang berkenaan dengan nyawa tersebut gugur (batal), sebagaimana jika sebagian wali korban memaafkan pelaku.

Alasan lainnya adalah, bahwa jika *qishash* itu tidak wajib dilakukan berkenaan dengan kejahatan tersebut, maka tentunya *qishash* itu tidak wajib pula dilakukan berkenaan dengan akibat yang ditimbulkan oleh kejahatan tersebut. Sebagaimana jika seseorang memotong tangan orang murtad, kemudian dia tewas.

Jika hukum ini tetap diberlakukan, maka jika korban kejahatan pemotongan organ tubuh tersebut (tangan atau kaki) benar-benar memafkan pelaku dengan syarat membayar kompensasi harta, maka berkenaan dengan pemaafan itu diwajibkan membayar *diyat* yang sempurna. Jadi, apabila korban telah menerima *diyat* organ tubuh yang dicungkil, maka wali korban masih berhak menuntut sisa *diyat* penghilangan nyawa tersebut. Apabila korban sama sekali belum menerima sedikitpun dari *diyat* itu, maka wali tersebut berhak menuntut semua *diyat*.

Apabila korban memaafkan pelaku dari tuntutan *qishash* mata, tangan dan kaki, tanpa disertai syarat membayar kompensasi harta, maka walinya berhak mendapatkan seperdua dari *diyat*.

Abu Hanifah berkata: Wajib membayar *diyat* yang sempurna. Abu Yusuf dan Muhammad berkata: Tidak ada tuntutan apapun atas pelaku tindakan kriminal tersebut.

Yang menjadi dalil kami adalah, bahwa akibat kejahatannya itu, pelaku kejahatan tersebut dibebani kewajiban membayar seperdua dari *diyat*. Maka, jika korban memaafkan dari tuntutan *diyat*, maka tuntutan (seperdua dari *diyat*) yang wajib dipenuhinya

itu batal, namun tidak demikian halnya dengan tuntutan yang belum wajib dipenuhinya. Oleh karena itu, jika kejahatan tersebut (pemotongan tangan dan kaki) berubah menjadi pembunuhan, oleh karena itu, implikasi kejahatan yang berujung pada penghilangan nyawa, maka wajib membayar seperdua dari *diyat* tersebut, sehingga kompensasi kejahatan itu tidak batal akibat kejahatan tersebut manyebabkan hilangnya nyawa sang pelaku, tetapi ini sudah termasuk ke dalam kompensasi penghilangan nyawa tersebut.

Apabila seseorang melakukan suatu tindak kejahatan terhadap orang lain, yang mana *qishash* tidak diwajibkan berkenaan dengan kejahatan tersebut, contohnya seperti luka tusuk (*jaa`ifah*) dan luka berupa remuknya tulang punggung.

Kemudian korban memaafkan pelaku dari tuntutan *qishash* berkenaan dengan tindakan kriminal tersebut. Kemudian luka dari tindakan kriminal itu menjalar pada tubuh korban, lalu dia meninggal dunia, maka walinya berhak melakukan *qishash* berkenaan dengan nyawa tersebut.

Karena, korban kejahatan penusukan itu memaafkan pelaku dari tuntutan *qishash* yang tidak diwajibkan, sehingga pemaafan tersebut tidak memiliki implikasi hukum apapun dalam tindakan kriminal yang seperti itu.

Cabang: Apabila seseorang memotong tangan orang lain, lalu korban tindakan kriminal pemotongan tersebut memaafkan pelaku tuntutan *qishash* dengan syarat membayar kompensasi harta, atau tanpa syarat membayar kompensasi, kemudian pelaku kejahatan tersebut mengulang kembali perbuatannya, lalu korban

itu membunuh sang pelakunya sebelum luka tangan tersebut sembuh, maka dalam perkara ini ada tiga pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Ini merupakan pendapat Abi Sa'id Al Isthakhri, bahwa wali korban berhak melakukan *qishash* berkenaan dengan nyawa orang yang dibunuh tersebut. Karena pembunuhan tersebut adalah perbuatan yang terpisah dari kejahatan pertama (pemotongan tangan). Sehingga ketentuan kejahatan pembunuhan tersebut tidak termasuk ke dalam ketentuan tindakan kriminal yang pertama. Sebagaimana jika orang lain (selain pelaku kejahatan pemotongan tangan) membunuh korban.

Apabila korban tersebut memaafkan pelaku dari tuntutan *qishash* dengan syarat membayar kompensasi harta, maka wali korban berhak mendapatkan *diyat* yang sempurna. Karena pemotongan organ tubuh itu berimbas pada terjadinya pembunuhan, maka kejahatan pemotongan organ tubuh itu dianggap lukanya hampir mendekati sembuh, sehingga kompensasi salah satunya tidak termasuk ke dalam kompensasi kejahatan lainnya.

Pendapat Kedua: *Qishash* tersebut tidak diwajibkan (berkenaan dengan kejahatan tersebut), karena pemotongan tangan dan pembunuhan itu sama seperti sebuah kejahatan yang tak terpisahkan satu sama lainnya. Jadi, jika *qishash* itu berkenaan dengan sebagiannya saja, maka itu batal, dan tentunya *qishash* berkenaan dengan semuanya itu juga batal. Ini sama seperti kasus jika kejahatan pemotongan tangan itu berimbas pada hilangnya nyawa. Maka, jika korban memaafkan pelaku dari tuntutan *qishash* dengan syarat membayar kompensasi berupa harta, maka wali korban berhak mendapat seperdua dari *diyat* tersebut. Karena, dia benar-benar berhak mendapatkan semua *diyat* tersebut, padahal

dia benar-benar telah menerima seperdua dari *diyat* atau dia telah membatalkan haknya menuntut *qishash*, sehingga haknya masih tersisa seperdua dari *diyat*.

Pendapat Ketiga: Ini merupakan pendapat yang di-*nash* oleh Asy-Syafi'i, bahwa wali korban berhak melakukan *qishash* berkenaan dengan nyawa korban tersebut. Karena kedua kejahatan itu adalah dua perbuatan yang berbeda, yang mana korban telah memaafkan salah satunya, namun dia tidak pernah memaafkan kejahatan yang lainnya. Jadi, kasus tersebut sama seperti kasus andaikan orang lain (selain pelaku kejahatan) membunuhnya.

Jika wali korban memaafkan pelaku dari tuntutan *qishash*, maka dia berhak mendapatkan seperdua dari *diyat*, karena kompensasi organ tubuh yang dipotong itu termasuk ke dalam kompensasi nyawa orang yang dibunuh. Maka, jika korban telah menerimanya atau dia telah membatalkan haknya melalui pemaafan, maka wali korban masih tetap berhak mendapatkan sebagian *diyat* yang tersisa.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila seseorang memotong jari orang lain secara sengaja, lalu korban memaafkan pelaku dari tuntutan *qishash* dan sekaligus *diyat*, kemudian luka bekas pemotongan jari itu hampir sembuh, maka *qishash* dan sekaligus *diyat* itu gugur.

Al Muzani ﷺ berkata: *Qishash* tersebut gugur, sementara *diyat*-nya tidak gugur. Karena, korban memaafkan pelaku dari tuntutan *qishash* setelah *qishash* itu wajib dilakukan, maka *qishash* itu gugur.

Sementara itu, dia memaafkan tuntutan *diyat* sebelum *diyat* tersebut wajib dibayar. Karena, *diyat* tidak wajib dibayar kecuali setelah luka bekas pemotongan itu hampir sembuh, dimana pemaafan *diyat* tersebut terjadi sebelum lukas bekas pemotongan hampir sembuh, maka *diyat* itu tidak gugur.

Ini jelas pendapat yang keliru. Karena *diyat* itu wajib dibayar akibat tindakan kriminal tersebut. Dalilnya adalah, jika seseorang melakukan kejahatan pemotongan organ tubuh budak miliknya, kemudian yang bersangkutan menjualnya, lalu luka bekas pemotongan itu hampir sembuh, maka kompensasi organ tubuh tersebut menjadi milik sang pemilik budak, bukan milik pembeli tersebut. Dengan demikian, hal itu membuktikan, bahwa kompensasi organ tubuh itu wajib dibayar akibat dari tindakan kriminal tersebut. Tetapi memang penuntutannya itu ditunda sampai waktu tertentu setelah luka bekas pemotongan tersebut hampir sembuh. Ini sama seperti kasus jika seseorang memaafkan kewajiban utang yang pembayarannya ditangguhkan hingga masa tertentu.

Apabila kejahatan pemotongan jari tersebut berimbas hingga ke telapak tangan, maka *qishash* yang berkenaan dengan jari tersebut gugur akibat adanya pemaafan, dimana *qishash* tidak wajib dilakukan berkenaan dengan telapak tangan tersebut. Karena telapak tangan itu rusak akibat menjalarnya luka bekas pemotongan jari tersebut, padahal *qishash*-nya itu berkenaan dengan kejahatan selain penghilangan

nyawa, maka itu tidak wajib dilakukan akibat menjalarnya luka bekas pemotongan jari tersebut. Sementara itu, *diyat* pemotongan jari itu gugur, karena dia telah memaafkannya setelah wajib dipenuhi. Kompensasi luka yang menjalar padanya tidak gugur, karena dia memaafkan pelaku dari tuntutan membayar kompensasi tersebut sebelum itu wajib dibayar.

Apabila tindakan kriminal tersebut berimbas pada hilangnya nyawa korban pemotongan jari itu, maka masalah tersebut perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila dia berkata: "Aku memaafkan pelaku dari tuntutan tindakan kriminal ini, yang berupa *qishash*, *diyat* dan apa saja yang timbul akibat perbuatan tersebut," maka *qishash* berkenaan dengan jari tangan dan nyawa tersebut gugur. Karena, *qishash* yang berkenaan dengan jari tangan itu gugur akibat pemaafan setelah *qishash* itu wajib dilakukan, dimana *qishash* berkenaan dengan nyawa korban tersebut menjadi gugur, karena tindakan kriminal tersebut tidak dapat dibagi-bagi.

Terkait dengan permasalahan *diyat,* maka jika pemaafan tersebut menggunakan pernyataan wasiat, maka pemaafan itu merupakan wasiat untuk pelaku pembunuhan, dimana mengenai wasiat ini, ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Jika kami mengatakan, bahwa wasiat tersebut tidak sah, maka yang bersangkutan itu wajib membayar *diyat* nyawa korban tersebut. Sementara jika kami mengatakan, bahwa wasiat tersebut sah, dimana wasiat

tersebut dikeluarkan dari sepertiga harta peninggalannya, maka *diyat* nyawa korban tersebut menjadi batal.

Apabila sebagian wasiat tersebut dikeluarkan, maka sebagian *diyat* nyawa yang dikeluarkan dari sepertiga harta peninggalannya itu gugur, dan sebagian yang tersisa itu wajib dibayar.

Apabila pemaafan tersebut menggunakan pernyataan lain selain wasiat, lantas apakah pemaafan itu dianggap wasiat atau bukan? Dalam perkara ini, ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Pemaafan tersebut merupakan wasiat, karena pemaafan tersebut dihitung dari sepertiga harta peninggalannya.

Pendapat Kedua: Pemaafan tersebut bukanlah wasiat. Karena wasiat itu pesan yang diwujudkan setelah kematian, sementara pemaafan ini terjadi di saat yang bersangkutan itu masih hidup.

Apabila kami mengatakan, bahwa pemaafan tersebut merupakan wasiat, maka jawabannya seperti yang telah kami sebutkan yaitu pada dua pendapat Asy-Syafi'i yang berkenaan dengan wasiat untuk pelaku pembunuhan tersebut. Namun jika kami mengatakan, bahwa pemaafan tersebut bukanlah wasiat. Maka pemaafan dari tuntutan *diyat* pemotongan jari tersebut hukumnya sah. Sebab, korban telah memaafkan pelaku setelah *diyat* tersebut wajib dibayar.

Sementara itu, selebihnya dari *diyat* pemotongan jari itu, pemaafan tidak sah, karena dia memaafkan

pelaku sebelum kelebihan tersebut wajib dibayar. Maka, pelaku diwajibkan membayar *diyat* nyawa korban tersebut kecuali, kompensasi jari yang dipotong tersebut.

Jika korban berkata, Aku memaafkan tuntutan tindakan kriminal ini, *qishash* dan sekaligus *diyat* yang ditanggung ahli warisnya, tanpa mengatakan "Dan hal yang timbul setelahnya akibat tindakan kriminal tersebut," maka *qishash* berkenaan dengan semua itu gugur. Sesuai dengan alasan yang telah kami sebutkan. Selain itu, *diyat* nyawa korban itu tidak gugur, karena pemaafan tersebut merupakan bentuk pembebasan dari *diyat* sebelum wajib dibayar.

Sementara mengenai *diyat* pemotongan jari, maka jika dia memaafkan pelaku dari tuntutan *diyat* tersebut dengan menggunakan pernyataan wasiat, atau dengan pernyataan pemaafan, dan kita mengatakan, bahwa pemaafan itu merupakan wasiat, maka pemaafan tersebut adalah wasiat untuk pelaku pembunuhan. Jika pemaafan tersebut dikeluarkan dari sepertiga harta peninggalannya, maka *diyat* pemotongan jari itu gugur. Sedangkan jika sebagiannya itu dikeluarkan dari sepertiga harta peninggalannya, maka sebagian *diyat* yang dikeluarkan dari sepertiga harta peninggalannya itu gugur, dimana sebagian yang tersisa tetap wajib dibayar oleh pelaku, karena pemaafan tersebut adalah pembebasan dari tuntutan *diyat* yang wajib dibayar.

Pasal: Apabila seseorang melakukan suatu kejahatan, yang wajib di-*qishash*, contohnya seperti pemotongan tangan. Kemudian korban itu memaafkan pelaku dari tuntutan *qishash* tersebut, maka dia boleh menuntut seperdua dari *diyat* tersebut.

Kemudian sang pelaku itu mengulang kembali kejahatan tersebut, lalu membunuh sang korban, maka ulama fikih Asy-Syafi'i berbeda pendapat mengenai kasus ini. Abu Sa'id Al Ishthakhri memilih untuk berpendapat, bahwa pelaku tindak kriminal pembunuhan tersebut harus dijatuhi *qishash* berkenaan dengan nyawa korban tersebut atau *diyat* yang sempurna, jika dia mendapatkan pemaafan dari tuntutan *qishash* tersebut.

Karena pembunuhan tersebut merupakan perbuatan yang terpisah dari pidana pemotongan tangan. Maka, ketentuan pidana pembunuhan itu pun tidak termasuk ke dalam ketentuan pidana pemotongan tangan. Maka dari itu, *qishash* atau *diyat* tersebut tetap wajib diberlakukan karena mempertimbangkan pembunuhan tersebut.

Sebagian ulama madzhab kami ada yang berkata, bahwa tidak ada kewajiban *qishash*, namun ada kewajiban membayar seperdua dari *diyat* tersebut, karena pidana pemotongan tangan dan pembunuhan tersebut sama seperti sebuah tindakan kriminal. Jika *qishash* berkenaan dengan sebagian tindak kriminal tersebut itu gugur, maka *qishash* berkenaan dengan semua tindakan tersebut tentunya gugur pula.

Namun tetap ada kewajiban membayar seperdua dari *diyat* tersebut. Karena *diyat* yang sempurna telah menjadi kewajiban yang harus dibayar, dan dia benar-benar telah menerima seperduanya, sehingga dia masih tetap berhak mendapatkan seperdua yang tersisa.

Sebagian ulama madzhab kami juga ada yang berkata, bahwa wali korban tetap mempunyai hak melakukan *qishash* berkenaan dengan nyawa korban tersebut. Ini merupakan pendapat yang *shahih* dari para pengikut madzhab Asy-Syafi'i. Karena, pembunuhan tersebut terpisah dari pemotongan tangan, maka pemaafannya dari pidana pemotongan tangan tersebut tidak menetapkan akibat hukum gugurnya kewajiban yang ditetapkan kepadanya akibat pidana pembunuhan tersebut.

Wali korban tetap berhak mendapatkan seperdua dari *diyat* tersebut, karena pembunuhan tersebut mengikuti pidana pemotongan tangan sebelum luka bekas pemotongan itu hampir sembuh, dimana posisinya seperti kasus jika pemotongan itu menjalar pada nyawa korban. Jika pemotongan itu menjalar, maka diwajibkan membayar *diyat* berkenaan dengan nyawa korban tersebut, dimana korban telah menerima seperdua dan masih tersisa seperdua yang lainnya.

Penjelasan:

Apabila seseorang melakukan pidana pemotongan jari seseorang. Kemudian korban pemotongan tersebut berkata: "Aku

telah memaafkan pelaku dari tindak kriminal ini, yaitu *qishash* dan sekaligus *diyat* ini," maka masalah ini perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila luka bekas pemotongan tersebut hampir sembuh, dan tidak menjalar ke organ tubuh yang lain dan tidak pula menjalar ke nyawa korban, maka *qishash* dan *diyat* tersebut itu gugur. Demikian Abu Hanifah dan Ahmad berpendapat.

Abu Yusuf dan Muhammad berkata, bahwa pemaafan dari pemotongan jari adalah pemaafan dari efek yang timbul akibat tindak kriminal tersebut. Ulama yang mengatakan, bahwa sahnya pemaafan oleh korban luka dari tuntutan *qishash* yang berkenaan dengan jiwanya, antara lain Malik, Thawus, Al Hasan, Qatadah dan Al Auza'i.

Al Muzani berkata: Pemaafan dari kompensasi pidana pemotongan jari tersebut hukumnya tidak sah. Karena korban membatalkannya sebelum kompensasi tersebut wajib dibayar. Terbukti, korban tidak memiliki kewenangan menuntut kompensasi tersebut sebelum luka bekas pemotongan itu hampir sembuh. Pendapat Al Muzani ini keliru. Karena kompensasi pemotongan jari tersebut wajib dibayar akibat pidana melukai organ tubuh tersebut, sehingga boleh membatalkannya.

Mengenai masalah penuntutan kompensasi tersebut, menurut salah satu dari dua pendapat Asy-Syafi'i, bahwa dia memiliki kewenangan menuntut kompensasi tersebut, sedangkan menurut pendapat yang lainnya, dia tidak memiliki kewenangan untuk menuntut. Jadi, masalah pembayaran kompensasi pidana pemotongan jari tersebut sama seperti utang yang pembayarannya dilakukan di kemudian hari, dan boleh menggugurkannya sebelum tiba masa pembayarannya.

Apabila pemotongan jari tersebut menjalar ke telapak tangannya, dimana luka bekas pemotongan jari tersebut hampir sembuh, maka *qishash* dan *diyat* yang berkenaan dengan jari tersebut itu gugur. Hal ini sesuai dengan alasan yang telah kami sebutkan.

Sedangkan terkait dengan masalah telapak tangan tersebut, maka tidak ada kewajiban *qishash* berkenaan dengan telapak tangan ini, karena *qishash* yang berkenaan dengan organ tubuh tersebut tidak wajib dilakukan lantaran menjalarnya luka bekas pemotongan jari. Maka, pembebasan dari *diyat* yang lebih besar jumlahnya dari jari tersebut juga tidak sah.

Sebagian ulama fikih Asy-Syafi'i dari kalangan ulama Khurasan ada yang mengatakan pembebasan tersebut hukumnya sah. Karena, menjalarnya luka tersebut adalah menjalarnya luka yang tidak dijamin. Pendapat pertama merupakan pendapat yang lebih *shahih*, karena pemaafan tersebut merupakan bentuk pembebasan dari *diyat* yang belum wajib untuk dibayar.

Jika pemotongan jari tersebut menjalar pada (hilangnya) nyawa korban, maka masalah ini perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila korban berkata, "Aku telah memafkan pelaku dari tindak kriminal ini, yaitu *qishash* dan sekaligus *diyat*-nya," dan dia tidak pernah mengatakan, "Akibat yang akan timbul dari tindak kriminal tersebut."

Maka, *qishash* berkenaan dengan jari tersebut tidak wajib dilakukan, karena dia telah memaafkan pelaku dari tuntutan *qishash* tersebut setelah wajib dilakukan. *Qishash* berkenaan dengan (hilangnya) nyawa korban tersebut juga tidak wajib dilakukan, karena *qishash* yang berkenaan dengan jari tersebut itu gugur, maka tentunya gugur pula *qishash* yang berkenaan dengan

(hilangnya) nyawa korban, karena *qishash* itu tidak dapat dibagi-bagi.

Kelompok ulama Khurasan meriwayatkan dari Ibnu Suraij pendapat lain hasil *takhrij*, bahwa *qishash* berkenaan dengan (hilangnya) nyawa korban tersebut tetap wajib dilakukan, karena dia hanya memaafkan pelaku dari tuntutan *qishash* yang berkenaan dengan organ tubuh, bukan berkenaan dengan nyawa korban tersebut. Namun, pendapat ini bukanlah pendapat yang masyhur.

Terkait dengan masalah kompensasi (pemotongan) jari tersebut, dimana korban tersebut memaafkan pelaku dari tuntutan membayar kompensasi (pemotongan) jari setelah kompensasi tersebut wajib dibayar, maka masalah kompensasi ini perlu ditinjau terlebih dahulu; apabila pemaafan itu menggunakan pernyataan wasiat, misalnya korban berkata, "Aku telah memaafkan pelaku dari tuntutan *qishash* berkenaan dengan pemotongan jari ini, dan aku berwasiat untuknya berkenaan dengan kompensasi tindak kriminal tersebut." Ternyata pernyataan itu benar-benar keluar darinya di saat sakit yang membawanya pada kematian.

Maka, jika kami katakan, bahwa wasiat terhadap pelaku pembunuhan tersebut tidak sah, maka wasiat ini pun tidak sah. Namun, jika kami katakan, bahwa wasiat terhadap pelaku pembunuhan tersebut hukumnya sah, maka kompensasi dari terpotongnya jari itu dihitung dari sepertiga harta peninggalannya.

Apabila kompensasi dari terpotongnya jari tersebut dikeluarkan dari sepertiga, maka wasiat terhadap pelaku pembunuhan yang berkenaan dengan kompensasi jari itu hukumnya sah. Selain itu, jika kompensasi terpotongnya jari tersebut tidak

dikeluarkan dari sepertiga, maka wasiat tersebut hukumnya tidak sah.

Jika pemaafan dari tuntutan membayar kompenasasi dari terpotongnya jari tersebut menggunakan pernyataan pemaafan dan pembebasan (*Ibraa'*). Misalnya korban berkata, "Aku memaafkan pelaku dari tuntutan *qishash* sekaligus *diyat*-nya" atau dia berkata: "Aku membebaskannya dari kompensasi tindak kriminal itu." Maka di sini ada dua pendapat Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Hukumnya sama seperti hukum wasiat. Karena pemaafan dari tuntutan kompensasi tersebut dihitung dari sepertiga harta peninggalannya. Berdasarkan pendapat pertama ini, maka pemaafan menggunakan pernyataan tersebut ada dua pendapat Asy-Syafi'i, sama seperti wasiat terhadap pelaku pembunuhan dengan menggunakan pernyataan wasiat.

Pendapat Kedua: Pemaafan dengan menggunakan pernyataan tersebut (pemaafan dan pembebasan) bukanlah wasiat. Karena wasiat itu adalah pesan yang akan diwujudkan setelah kematian. Sedangkan pemaafan ini adalah bentuk pembatalan di saat masih hidup.

Berdasarkan pendapat ini, pembebasan dari tuntutan pembayaran kompensasi jari ini hukumnya sah. Dan pelaku pidana pemotongan jari tersebut tetap wajib membayar sembilan persepuluh *diyat* (berkenaan dengan penghilangan) nyawa. Karena, korban tidak pernah membebaskannya.

Jika korban berkata, "Aku memaafkan pelaku dari tuntutan pemotongan jari ini, yaitu *qishash*, *diyat* dan akibat yang timbul dari tindak kriminal tersebut." Maka *qishash* yang berkenaan dengan jari dan nyawa tersebut gugur. Sebab, pemaafan dari

tuntutan *qishash* yang belum wajib dilakukan itu hukumnya sah. Ini terbukti, jika seseorang berkata kepada orang lain, "Bunuhlah aku, dan tidak ada tuntutan apapun atas dirimu," lalu dia membunuhnya, maka *qishash* sama sekali tidak wajib dilakukan atas pelaku pembunuhan tersebut sesuai dengan alasan yang telah kami sebutkan.

Terkait kompensasi pemotongan jari; maka jika pemaafan tersebut menggunakan pernyataan wasiat, misalnya sang korban berkata, "Aku berwasiat padanya mengenai kompensasi pemotongan jari tersebut dan kompensasi akibat yang timbul dari tindak kriminal tersebut." Maka, jika kami katakan, bahwa wasiat pada pelaku pembunuhan tersebut hukumnya sah, dan semua *diyat* itu dikeluarkan dari sepertiga harta peninggalannya, maka wasiat tersebut hukumnya sah.

Sementara jika sebagian *diyat* itu dikeluarkan dari sepertiga, maka *diyat* yang dikeluarkan dari sepertiga itu hukumnya sah, dan sebagian lain yang tersisa itu tetap wajib dibayar. Lain halnya jika kami katakan, bahwa wasiat pada pelaku pembunuhan tersebut hukumnya tidak sah, maka semua *diyat* itu wajib dibayar.

Apabila korban berkata, "Aku membebaskannya dari tuntutan membayar kompensasi pemotongan jari ini dan sekaligus kompensasi akibat yang timbul dari tindak kriminal tersebut." Maka jika kami katakan, bahwa hukum pemaafan menggunakan pernyataan pembebasan itu sama dengan hukum wasiat tersebut, maka pemaafan yang menggunakan pernyataan tersebut, ada dua pendapat Asy-Syafi'i, sepertihalnya jika pemaafan tersebut menggunakan pernyataan wasiat.

Apabila kami katakan, bahwa hukum pemaafan yang menggunakan pernyataan pembebasan tersebut tidak sama

dengan hukum wasiat, maka pembebasan yang berkenaan dengan *diyat* pemotongan jari tersebut hukumnya sah. Karena pembebasan tersebut merupakan tindakan membebaskan dari tuntutan *diyat* setelah *diyat* itu wajib untuk dibayar. Sementara itu, pembebasan yang berkenaan dengan *diyat* yang lebih besar nilainya dibanding *diyat* pidana pemotongan jari, maka hukumnya tidak sah. Karena pemaafan tersebut merupakan tindakan membebaskan dari tuntutan membayar *diyat* sebelum *diyat* itu wajib dibayar. Demikian Asy-Syaikhani, Abu Hamid dan Abu Ishaq menyebutkan pendapat di atas.

Ibnu Ash-Shabbagh berkata: Mengenai sahnya pembebasan oleh korban dari kompensasi tindak pidana yang *diyat*-nya lebih besar dibanding *diyat* pidana pemotongan jari, maka ada dua pendapat Asy-Syafi'i, yang tidak dibangun berdasarkan ketentuan hukum wasiat tersebut.

Pendapat Pertama: Pembebasan tersebut hukumnya tidak sah. Karena pembebasan kompensasi tersebut adalah tindakan membebaskan dari tuntutan pembayaran kompensasi yang belum wajib untuk dibayar. Maka, kasus tersebut menyerupai jika pelaku diberi pemaafan dari tuntutan akibat yang muncul dari pemotongan jari tersebut, lalu luka itu menjalar pada telapak tangan.

Pendapat Kedua: Pembebasan kompensasi tersebut hukumnya sah. Karena pemotongan organ tubuh itu merupakan satu tindakan yang berimbas pada nyawa orang itu. Sebab, nyawa tersebut tidak berkenaan langsung dengan pemotongan organ tubuh tersebut, tetapi pelaku justru melakukan tindak kriminal pada organ-organ tubuhnya. Maka, jika pelaku diberi pemaafan

setelah tindak kriminal terhadap organ-organ tubuhnya tersebut, maka pemaafan itu hukumnya sah.

Pemotongan jari mempunyai perbedaan dengan telapak tangan, karena pemotongan jari tersebut bukanlah satu tindakan yang berimbas pada hilangnya nyawa, karena jari tersebut berkenaan langsung dengan pemotongan organ tubuh. Maka, jika kami katakan, bahwa pembebasan kompensasi akibat susulan yang timbul dari pemotongan jari itu hukumnya sah, maka kontruksi jawaban masalah tersebut dibangun berdasarkan dua pendapat Asy-Syafi'i mengenai wasiat pada pelaku pembunuhan, sama seperti keterangan yang telah disampaikan sebelumnya.

Cabang: Apabila seseorang dengan sengaja memotong kedua tangan orang lain. Kemudian kedua tangan tersebut telah sembuh dan sang korban kemudian memotong salah satu dari kedua tangan pelaku pidana tersebut, dan memaafkan dari tuntutan pemotongan tangan yang lainnya dengan syarat membayar *diyat,* dan korban telah menerimanya. Lalu tangan korban tersebut membusuk, dan dia meninggal dunia, maka para ahli warisnya tidak berhak melakukan *qishash.* Karena korban meninggal akibat dua luka yang berbeda, salah satunya tidak ada kewajiban *qishash* berkenaan dengan salah satu luka tersebut, yaitu luka yang telah diberi pemaafan, dan sang korban tidak dapat menuntut apapun dari diyat tersebut. Karena seperdua dari diyat tersebut dan luka yang perimbangannya seperdua dari *diyat* tersebut telah dipenuhi.

Apabila korban tersebut tidak meninggal dunia, tetapi justru pelaku tersebut tangannya membusuk, dan meninggal dunia, maka ahli warisnya tidak berhak menuntut apapun kepada korban.

Karena *qishash* tersebut merupakan efek yang ditimbulkan dan tidak dijamin resikonya.

Apabila korban pidana pemotongan kedua tangan itu telah memotong salah satu dari kedua tangan pelaku, kemudian pelaku tersebut meninggal dunia akibat pemotongan salah satu dari kedua tangannya, sementara korban belum menerima kompensasi tangan yang lain, maka korban itu berhak menuntutnya.

Karena dia mempunyai hak melakukan *qishash* yang berkenaan dengan kedua tangan tersebut. Namun, dia telah kehilangan hak *qishash* berkenaan dengan salah satu dari kedua tangan tersebut akibat kematian yang mana korban tidak beresiko menanggung kematian tersebut. Maka, kasus tersebut sama seperti kasus jika salah satu dari kedua tangan hilang akibat sekali serangan, dan dia meninggal bukan akibat apapun.

Apabila korban meninggal dunia akibat pemotongan kedua tangan tersebut, dimana luka kedua tangan tersebut itu belum sembuh. Kemudian ahli warisnya memotong salah satu dari kedua tangan pelaku pemotongan tersebut, lalu dia meninggal akibat pemotongan tangan sebelum tangan yang lain dipotong, maka ahli waris tersebut tidak berhak menuntut *diyat* tangan yang lain.

Karena sebuah tindakan pemotongan tangan yang berimbas pada nyawa, maka hukuman yang berkenaan dengan organ tubuh itu gugur. Dimana kenyataannya pemotongan tangan pelaku tindak pidana itu berimbas pada hilangnya nyawa, maka nyawa korban dibalas dengan nyawa sang pelaku. Namun tidak demikian halnya jika kedua tangan tersebut sembuh, dan pelaku tidak meninggal dunia, maka ketentuannya itu ditentukan sesuai dengan kedua organ tubuh tersebut. Pengganti salah satu dari kedua tangan tersebut tidak gugur, dengan terpenuhinya pengganti

tangan yang lain. Demikian juga ketentuan hukum yang diberlakukan dalam tindak pidana setiap dua organ tubuh yang berbeda seperti dua kali dan dua mata.

Asy-Syirazi ﷺ berkata: Pasal: Apabila seseorang melakukan pemotongan tangan terhadap orang lain, kemudian pemotongan tangan itu berimbas pada hilangnya nyawa korban, lalu wali korban melakukan *qishash* berkenaan dengan tangan tersebut. Kemudian wali korban memaafkan pelaku dari tuntutan nyawa tersebut dengan denda selain harta, maka wali korban itu tidak menanggung resiko tangan sang pelaku yang telah dipotong tersebut.

Karena wali korban pemotongan tersebut memotongnya saat dia tidak wajib menanggung resiko tangan yang dipotong. Maka, kasus ini menyerupai kasus jikalau seorang muslim memotong tangan orang murtad, lalu dia masuk Islam, maka pelaku tidak wajib menanggung resiko pemotongan tangan tersebut.

Alasan lainnya adalah, karena pemaafan tersebut kembali pada tuntutan yang belum dieksekusi, bukan tuntutan yang sudah dipenuhi. Sebagaimana jika pemberi utang telah menerima sebagian piutangnya, kemudian dia membebaskannya.

Apabila pelaku tindak pidana tersebut diberi pemaafan dari tuntutan nyawa dengan mengambil denda berupa harta, maka sang pelaku korban berhak mendapatkan seperdua dari *diyat* tersebut. Karena,

akibat adanya pemaafan tersebut haknya berubah pada hitungan *diyat*. Dimana sang wali korban itu juga telah melakukan *qishash* yang setara dengan seperdua *diyat* tersebut, sehingga dia berhak mendapatkan seperdua dari *diyat* sisanya.

Apabila seseorang melakukan pemotongan kedua tangan seseorang, lalu pemotongan tersebut berimbas pada hilangnya nyawa korban, kemudian wali korban memotong kedua tangan pelaku, lalu dia memaafkan tuntutan hilangnya nyawa tersebut, maka dia tidak berhak memperoleh denda harta apapun. Karena dia tidak berhak memperoleh lebih dari satu *diyat*. Padahal sebelumnya dia telah melakukan *qishash* yang nilainya setara dengan satu *diyat*, maka, dia tidak berhak mendapatkan denda apapun.

Apabila seorang nasrani melakukan pemotongan tangan seorang muslim, kemudian *qishash* berkenaan dengan organ tubuh tersebut telah dilakukan pada orang nasrani, lalu pemotongan tangan tersebut berlanjut pada hilangnya nyawa si muslim tersebut, maka wali muslim itu berhak membunuhnya kembali. Karena pemotongan tangan itu telah berubah menjadi pidana pembunuhan yang mengakibatkan hilangnya nyawa.

Apabila wali muslim tersebut memilih untuk memberi pemaafan dengan mengambil *diyat*, maka ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Wajib membayar sepuluh ribu dirham. Karena *diyat* seorang muslim sebesar dua belas

ribu dirham, dan dia telah melakukan *qishash* yang nilainya setara dengan dua ribu dirham, maka dia masih wajib membayar bagian yang tersisa dari *diyat* tersebut.

Pendapat Kedua: Wali korban muslim berhak mendapatkan seperdua dari *diyat* tersebut, yaitu enam ribu dirham. Karena dia rela mengambil (*qishash*) tangan yang nilainya lebih rendah jika ditukar dengan tangan yang sempurna, dimana *diyat*-nya mencapai enam ribu dirham, maka sang pelaku masih wajib membayar seperdua yang tersisa.

Apabila seorang nasrani memotong kedua tangan seorang muslim. Kemudian *qishash* (berkenaan dengan kedua organ tubuh tersebut) telah dilakukan pada orang nasrani tersebut, dimana pemotongan itu berimbas pada hilangnya nyawa seorang muslim tersebut, maka wali korban berhak membunuhnya. Karena pemotongan organ tubuh itu telah berubah menjadi pembunuhan yang mengakibatkan hilangnya nyawa.

Apabila pelaku tersebut (orang nasrani) diberi pemaafan dengan mengambil *diyat,* maka berdasarkan pendapat pertama, sang wali muslim itu berhak menerima delapan ribu dirham, karena dia telah melakukan *qishash* yang nilainya setara dengan empat ribu dirham, dan dia masih mempunyai hak sebesar delapan ribu dirham.

Sementara jika kita berpendapat dengan pendapat kedua, maka dia tidak mempunyai hak apapun. Karena, dia rela mengambil nyawa dengan

nyawanya. Maka kasus tersebut sama seperti kasus jika *diyat*-nya itu telah dipenuhi.

Apabila seorang wanita melakukan pemotongan tangan seorang pria, kemudian *qishash* berkenaan dengan organ tubuh tersebut telah dilakukan pada wanita tersebut, dimana pemotongan organ tubuh itu berimbas pada hilangnya nyawa korban, maka wali sang korban itu berhak membunuhnya, sesuai dengan alasan yang telah kami sebutkan sebelumnya.

Apabila wali korban tersebut memaafkan pelaku dengan mengambil denda berupa harta, maka berdasarkan pendapat pertama, sang pelaku wajib membayar denda sebesar sembilan ribu dirham. Karena *qishash* yang telah dilakukannya itu nilainya setara dengan tiga ribu dirham, dimana sisanya yang belum diterima sebesar sembilan ribu dirham. Namun jika kita berpendapat dengan pendapat kedua, maka sang pelaku masih wajib membayar denda sebesar enam ribu dirham. Karena dia rela mengambil tangan wanita tersebut sebagai ganti dari tangan pria itu, dimana *qishash* yang telah dilakukan itu nilainya setara dengan seperdua dari *diyat* korban tersebut, dan sisanya yang belum dibayar itu sebesar seperdua dari *diyat*-nya tersebut.

Penjelasan:

Apabila seseorang melakukan pemotongan tangan orang lain, kemudian pemotongan tersebut berimbas pada hilangnya

nyawa korban, lalu wali korban memotong tangan sang pelaku, kemudian dia memaafkan pelaku dari tuntutan pemotongan tersebut, maka tidak ada resiko yang wajib ditanggung wali korban berkenaan dengan tangan yang dipotongnya tersebut. Demikian pula, jika seseorang melakukan tindak pidana pembunuhan terhadap orang lain, lalu wali korban tersebut segera mendatanginya, kemudian memotong tangan pelaku tindak pidana tersebut, lalu dia memaafkan pelaku dari tuntutan pidana, maka tidak ada resiko yang harus ditanggungnya berkenaan dengan tangan yang telah dipotongnya itu.

Abu Hanifah berkata: Wali korban tersebut dikenai kewajiban membayar *diyat* tangan yang dipotongnya.

Sementara ulama madzhab kami mempunyai alasan, bahwa wali korban tersebut memotong tangannya di saat pemotongan tangan itu diperkenankan baginya, maka dia tidak dikenai kewajiban menanggung resikonya, sebagaimana jika seseorang memotong tangan orang murtad, kemudian dia kembali memeluk Islam.

Terkait dengan pemaafan tersebut, maka itu hanya ditujukan pada tuntutan hukum yang belum dieksekusi, bukan tuntutan yang telah dilaksanakan.

Apabila seorang yahudi melakukan pemotongan tangan seorang muslim, kemudian si muslim itu mengambil *qishash* dari yahudi, lalu si muslim meninggal dunia, maka walinya berhak membunuh yahudi tersebut.

Apabila wali muslim tersebut memaafkannya dari tuntutan pembunuhan tersebut dengan mengambil denda berupa harta benda, maka ada dua pendapat ulama fikih Asy-Syafi'i:

Pendapat Pertama: Dia berhak mendapatkan seperdua dari *diyat* tersebut. Karena sang korban (orang muslim itu) telah memotong tangan yahudi tersebut, dimana tangan tersebut dihargai seperdua dari *diyat,* maka seolah-olah dia rela menerima tangan yang kurang ditukar dengan tangan yang sempurna.

Pendapat Kedua: Dia berhak memperoleh lima perenam dari *diyat muslim* tersebut. Karena, *diyat* tangan yahudi tersebut nilainya setara dengan seperenam tangan muslim.

Apabila seorang yahudi melakukan tindak pidana pemotongan kedua tangan seorang muslim, lalu muslim tersebut telah mengambil *qishash* (dari si yahudi itu), dan memotong kedua tangan yahudi tersebut, lalu si muslim itu meninggal dunia, sementara walinya memilih memberi pemaafan dengan mengambil denda berupa harta benda, maka wali tersebut tidak berhak mendapatkan sedikitpun dari denda yang ada, ini menurut pendapat pertama. Sementara jika kita berpedoman dengan pendapat kedua, maka wali tersebut berhak mendapatkan dua pertiga *diyat* si muslim itu.

Apabila seorang wanita melakukan pemotongan tangan seorang pria, kemudian dia mengambil *qishash* dari wanita tersebut, lalu korban tindak pidana tersebut meninggal dunia, maka sang wali korban berhak membunuhnya. Jika wali tersebut memaafkan pelaku dengan mengambil denda berupa harta, maka menurut pendapat pertama, dia berhak mendapatkan seperdua dari *diyat* tersebut. Sementara jika kita berpedoman pada pendapat kedua, maka dia berhak mendapatkan tiga perempat *diyat* tersebut.

Apabila wanita tersebut melakukan tindak pidana pemotongan kedua tangan pria, lalu sang pria itu telah mengambil

qishash dari wanita tersebut, kemudian korban meninggal dunia akibat tindak pidana itu, dan wali korban tidak membunuh pelakunya, akan tetapi dia memaafkannya dengan mengambil denda berupa harta benda, maka menurut pendapat pertama, sang wali tidak berhak mendapatkan sedikitpun dari denda yang ada, sementara jika kita berpedoman pada pendapat kedua, maka wali korban berhak mendapatkan seperdua dari *diyat* yang ada.

Apabila seseorang melakukan pemotongan tangan orang lain, dimana keduanya itu setara dalam *diyat* akibat pemotongan berkenaan dengan kedua tangan tersebut, yang lalu korban itu meninggal dunia, dan walinya tidak memilih untuk membunuh pelakunya, tetapi dia memilih memaafkan pelaku tersebut dengan mengambil denda berupa harta benda, maka ulama sepakat dia tidak berhak mendapatkan sedikitpun dari denda tersebut. Karena dia berhak mendapatkan *diyat*, dan dia telah mengambil *qishash* yang nilainya setara dengan *diyat*.

Cabang: Apabila seseorang mencederai orang murtad dengan melukai korban, lalu orang murtad tersebut kembali memeluk Islam, kemudian korban mendatangi pelaku tersebut bersama tiga orang, dan setiap orang dari mereka mencederainya dengan luka yang berimbas pada kematian sang pelaku akibat luka seperti itu, dan ternyata dia meninggal dunia akibat lima luka, maka *qishash* tidak wajib dilakukan berkenaan dengan hilangnya nyawa sang pelaku. Karena, dia meninggal akibat luka yang dijamin kesembuhannya dan luka yang tidak dijamin kesembuhannya. Maka, berkenaan dengan kelima luka tersebut, wajiblah membayar tujuh perdelapan dari *diyat* yang ada. yaitu seperdelapan dari *diyat* tersebut dibebankan kepada orang yang

dilukainya di saat murtad, dan seperempat *diyat* dibebankan kepada setiap orang dari ketiga orang tersebut.

Sebab, pelaku tersebut meninggal akibat kelima luka, kecuali pelaku yang melukainya di saat murtad, *diyat* yang khusus berkenaan dengan luka saat murtad itu dibatalkan darinya. Karena *diyat* tersebut dibagi-bagi berdasarkan jumlah orang yang melukai korban tersebut, bukan berdasarkan jumlah luka yang ada. Maka, *diyat* yang secara khusus dibebankan pada pelaku tindak pidana pertama itu adalah seperempat dari *diyat*. Jadi, seperdelapan dari *diyat* tersebut gugur darinya.

Apabila tiga orang melakukan tindak pidana melukai orang murtad saat dia murtad, lalu dia kembali memeluk Islam, kemudian seseorang selain mereka itu melakukan tindak pidana melukai sang pelaku dan dia meninggal akibat beberapa luka tersebut, maka seperempat dari *diyat*-nya itu dibebankan kepada orang yang melukainya setelah dia kembali memeluk Islam, dan tiga perempat dari *diyat*-nya itu digugurkan darinya.

Apabila orang yang melakukan tindak pidana melukainya setelah orang yang murtad itu kembali memeluk Islam, dimana yang melukainya itu adalah salah satu dari ketiga orang tersebut, maka dia diwajibkan membayar seperenam dari *diyat* tersebut, sementara dua orang lainnya tidak dikenai kewajiban apapun. Jika tiga orang melukainya di saat murtad, kemudian korban (yang murtad) tersebut kembali memeluk Islam, dimana salah seorang dari ketiga pelaku tersebut datang bersama empat orang selain ketiga orang tersebut dan melukai korban, dan korban (murtad yang telah kembali memeluk Islam tersebut) meninggal akibat beberapa luka tersebut, kemudian dia meninggal akibat luka dari ketujuh orang tersebut, maka dua pertujuh dari *diyat* tersebut itu

gugur, yaitu *diyat* yang khusus berkenaan dengan dua orang yang melukai korban di saat murtad. Empat pertujuh dari *diyat* tersebut dibebankan kepada empat orang yang melukai korban secara terpisah di saat (murtad) telah kembali memeluk Islam. Dan seperdua dari sepertujuh *diyat* tersebut dibebankan kepada orang yang melukainya saat korban itu murtad dan setelah kembali memeluk Islam.

Apabila empat orang melukainya saat orang itu murtad, kemudian salah seorang di antara mereka kembali dan melukainya setelah dia memeluk Islam, dimana korban tersebut meninggal akibat beberapa luka itu, maka, seperdelapan dari *diyat* tersebut dibebankan kepada orang yang melukainya setelah dia memeluk Islam, dimana sebagian yang tersisa dari *diyat*-nya itu gugur. *Wallahu A'lam.*